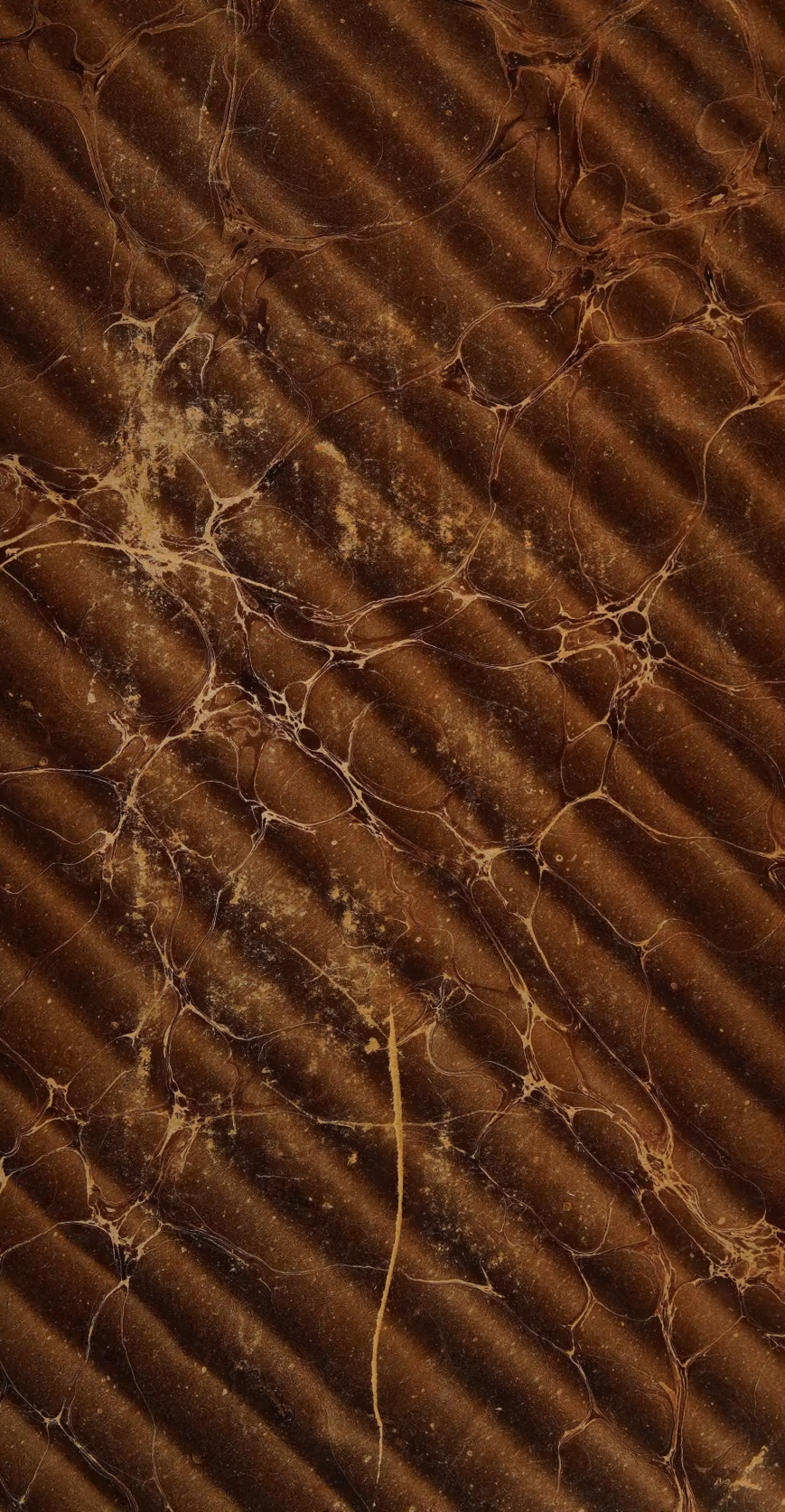

Class 225.98 Book J88h
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

DR. THEOL. DONATUS HAUGG

JUDAS ISKARIOTH IN DEN NEUTESTAMENTLICHEN BERICHTEN

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAG / FREIBURG IM BREISGAU

Iscariot

JUDAS ISKARIOTH
IN DEN NEUTESTAMENTLICHEN BERICHTEN

UNTERSUCHT VON
DR. THEOL. DONATUS HAUGG

1930
HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

225.98
J88h

91591

Imprimatur

Augustae Vindel., die 3. Septembris 1930.

Vicarius Capitularis:

Broeg, secr. Dr. Eberle.

CATHOLIC THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY NEW YORK

Druck der Buchdruckerei und Verlags-Anstalt in Bad Wörishofen

Vorwort.

Die Anregung zur vorliegenden Studie über Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten empfing der Verfasser von H. H. Geh. Reg.-Rat Dr. Jos. Sickenberger-München. So sehr die ntl. Kommentare zu den Evangelien mit gelegentlichen Bemerkungen über den Apostel und Verräter Judas übersät sind, so fehlte es bisher vielfach an eingehender zusammenhängender Behandlung der ganzen Judasfigur vom exegetischen Standpunkt aus. Insoferne dürfte sich diese Arbeit nicht als unnütz erweisen, zudem Judas von jeher das regste Interesse beanspruchte.

Der Hochwürdigen kath.-theologischen Fakultät in München, die ihm auf Grund dieser Dissertation den Doktorgrad verlieh, namentlich seinem hochverehrten Lehrer, H. H. Geh. Reg.-Rat Dr. Jos. Sickenberger, der durch Rat und Tat jederzeit den Fortgang der Abhandlung förderte, spricht der Verfasser auch an dieser Stelle seinen wärmsten Dank aus. Desgleichen schuldet er aufrichtigen innigen Dank H. H. Oberstudienrat Dr. Anton Gulielminetti für seine väterlichen Freundschaftsdienste.

Füssen, Pfingsten 1930.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1. Problem und Methode der Forschung 9
2. Die Judas-Literatur 11

1. Hauptteil.

Geschichte der Judasforschung 19
1. Kapitel. Judas als Sünder 20
   1. Die Judas-Exegese in der Patristik 20
      a) Die Griechen 20
      b) Die Lateiner 31
      c) Die Syrer 35
   2. Die Judas-Exegese in der Legende und den Apokryphen 39
2. Kapitel. Judas als Schuft 44
3. Kapitel. Judas als Held 46
   1. Die Haeretiker des Altertums 47
   2. Die Juden des Mittelalters 48
   3. Die rationalistische Schule der Neuzeit 49
4. Kapitel. Judas als Gegenstand der Sage . 52

2. Hauptteil.

Exegese der Judas-Berichte 63
1. Kapitel. Der Verrat des Judas — Sage oder Wirklichkeit? 63
2. Kapitel. Die Evangelisten und Judas 68
3. Kapitel. Der Name und die Abkunft des Verräters 72
4. Kapitel. Judas zur Zeit seiner Berufung zum Apostolate 79
5. Kapitel. Der Kapharnaumstag (Krisis) 83
6. Kapitel. Werden und Reifen des Apostels zum Verräter (Veranlassung und Motiv zum Verrat) 88
   A. Die Tatsachen 88
      I. Die Vorgänge in Bethanien 88
         a) Die Salbungsberichte 88
         b) Salbung und Verrat 93

II. Die Vorgänge in Jerusalem 98
a) Der Angabebefehl 98
b) Das Anerbieten des Judas 99
c) Der Verrats-Lohn 101
B. Die Ursachen. 104
7. Kapitel. Judas im Abendmahls-Saal 108
A. Die Entlarvung des Verräters.
I. Die Art und Weise der Entlarvung 111
a) Der Markus-Bericht 111
b) Der Matthäus-Bericht 114
c) Der Lukas-Bericht 115
d) Der Johannes-Bericht 116
II. Der Zeitpunkt der Entlarvung 128
a) Die Entlarvung — ein kontinuierliches Ganzes 128
b) Die Entlarvung nach der Fußwaschung und vor dem eucharistischen Mahl 130
B. Die Frage der Judas-Kommunion.
1) Stand der Tradition 138
2) Die exegetische Lösung 141
8. Kapitel. Die Ausführung des Verrates 150
1. Die Vorbereitung 150
2. Die Ausführung 153
3. Die Geschichtlichkeit des Verratskusses 158
9. Kapitel. Judas nach der Tat 160
A. Die Reue des Verräters 160
B. Das Ende des Verräters 165
1. Mt 27, 5—10 167
2. Apg 1, 16—20 174
3. Das Verhältnis von Apg 1, 16—20 zu Mt 27, 3—10 188

Rückblick. 190

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen.

AT	Altes Testament.
atl	alttestamentlich.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München; 2. Auflage, herausgegeben von O. Bardenhewer, K. Weyman und J. Zellinger.
BZ	Biblische Zeitschrift, herausgegeben von Joh. Göttsberger und Jos. Sickenberger, Freiburg.
BZFr	Biblische Zeitfragen, herausgegeben von Joh. Nikel und Jgn. Rohr, Münster i. W.
CL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis.
ET	The Expository Times, Edinburgh.
GAL	Geschichte der altkirchlichen Literatur von Otto Bardenhewer.
GSA	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.
HJ	The Hibbert Journal.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JthSt	The Journal of the theological Studies.
MG	Migne, Patrologia series Graeca.
Mk+	Markus mit den beiden anderen Synoptikern.
ML	Migne, Patrologia series Latina.
NT	Neues Testament.
ntl	neutestamentlich.
RchScr	Recherches de science religieuse.
ThG	Theologie und Glaube, Paderborn.
ThLz	Theologische Literaturzeitung.
ThprQ	Theolog.-praktische Quartalschrift.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
TU	Texte und Untersuchungen (O. Gebhardt u. A. v. Harnack), Leipzig.
ZdmG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
ZntW	Zeitschrift für ntl Wissenschaft.
ZwTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Einleitung.

1. Problem und Methode der Forschung.

Von jeher erfreute sich die Exegese der ntl Judas-Texte mit den darin ruhenden Problemen einer besonderen Beachtung. Judas, der Apostel und spätere Verräter Jesu, gehört mit zu den rätselvollsten, aber auch zu den psychologisch interessantesten Personen der Menschheit. Um so mehr will man die Geschichte des Judaslebens, dessen Charakter, Werdegang, Aufstieg und Abfall kennen. Das populäre und wissenschaftliche Interesse konzentriert sich dabei besonders auf die im NT weniger deutlich beantworteten Fragen nach dem Verratsmotiv, nach Teil- oder Nicht-Teilnahme am eucharistischen Mahl und nach dem Ende und der Strafe des Verräters.

Die Methode der Forschung ist vielfach die psychologische Einfühlung, welche die in den ntl Quellen vorhandenen Lücken der Erzählung überbrücken und das Judasleben zu einer geschlossenen Einheit abrunden will. Laros meint: „Nur dichterische Intuition ist imstande, die verwickelte Psychologie des Judas verständlich und glaubhaft zu machen. Die exegetischen Erklärungen sind meist zu logisch, deduktiv; sie leiten die Handlungsweise des Verräters aus einem Hauptcharakterzug ab und übersehen, wie wenig im Leben einfacher Menschen alle Handlungen logisch konsequent sich entwickeln lassen, wie viele Widersprüche und Imponderabilien wir in der eigenen Brust tragen.“ [1])

So richtig es auch ist, daß scheinbar einfache Handlungen oft ein recht verzweigtes Wurzelgeflecht in den Tiefen der Seele haben, so handelt es sich bei der Judas-Forschung nicht um schöpferische Neugestaltung dieser Figur, sondern um Auffindung und Darstellung der geschichtlichen Wahrheit.

Die wissenschaftliche Judas-Forschung muß darum nach der historischen Methode vorgehen, hat die wenigen Quellenberichte des NT zu sichten, zu klären und auszuwerten. Das Problem der Judas-Forschung ist demnach ein exegetisches Problem und formuliert sich so: Was tragen die ntl Quellenberichte zur geschichtlichen

[1]) Hochland 8 (1910) 662.

Erfassung der Judas-Gestalt bei? Stimmen die vier Evangelisten zusammen; wie unterscheiden sie sich von einander? Welche Fingerzeige geben sie für eine psychologisch-genetische Erfassung dieser Figur? In welchem Verhältnis steht die jüngere johanneische Darstellung zur älteren synoptischen Erzählung über Judas? Herrscht reine Sachlichkeit vor oder hat sich der Umstand, daß es sich hier um einen Apostel handelt, irgendwie beeinflussend bemerkbar gemacht?

Ob auf Grund des NT die Judas-Forschung die nötige Sicherheit und ausreichend geschichtliches Wissen erzielen kann oder ob noch vieles infolge unzureichender Quellen problematisch bleiben muß, wird diese Untersuchung zu zeigen haben. Wenn sich in so manchen Punkten nicht die letzte Sicherheit gewinnen läßt, so ist auch etwas gewonnen, den Grad der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit zu erkennen. So skeptisch wie Johann Weiß brauchen wir nicht von vorneherein sein; er schreibt: „Das sittlich-psychologische Judas-Ischariot-Problem ist trotz vieler Bemühungen bisher ungelöst .... eine wissenschaftliche Antwort läßt sich nicht geben; hier muß die Phantasie alles leisten; darum ist dieser Gegenstand die Domäne der Dichter.“ [1])

Wir behandeln im ersten Hauptteil die Geschichte der Judas-Forschung, im zweiten Hauptteil die Exegese der Judas-Berichte.

[1]) Die Schriften des NT, Göttingen [3] 1917, I, 102.

2. Die Judas-Literatur.

Abraham a Sancta Clara, Judas der Ertzschelm, Salzburg 1686 in Passauer-Lindauer Gesamtausgabe (1835—46) Bd. 1—7.
H. Striegl lieferte daraus einen Auszug, Wien 1907, Bd. 6.

Acta Apost. Apocr. 1. Bd. ed. R. A. Lipsius, Leipzig 1891,
2. Bd. ed. M. Bonnet, Leipzig I 1898, II 1903.

Ambrosii St., Opera CL 32, pars 1—2, ed. C. Schenkel, Wien 1897,
pars 4 ed. H. Schenkel, Wien 1902.

Anastasius Sinaita, *Λόγος περὶ τῆς ἁγίας Συνάξεως* MG 89.

Aphraats, des persischen Weisen, Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Bert Georg. Leipzig 1888 (TU 12, Heft 3/4).

Augustinus St., In Jo tr. ML 35 und H. Hurter, Sanct. Patr. Opusc. selecta, Innsbruck 1884,
De consensu evang. ed. Weihrich CL 43, 3, Wien 1904.

Bar-Hebraeus, Gregory Abu'l Faraj, Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum tr. and ed. by W. E. W. Carr, London 1925.

Beda Venerabilis, Comm. in Mt Mk Lk Jo Apg ML 92.

Belser Joh., Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg ² 1913.
Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1905.

Bergamaschi D., Giuda Iscariota nella leggenda, nella tradizione e nella biblia. Scuola catt. 15 (1909) 292—303, 423—435, 574—580.

Bernhard Sig. S. J., War Judas der Verräter bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwärtig? ZkTh 35 (1911), 30—65.
Nochmals über die Frage von der Gegenwart des Verräters bei der Einsetzung der hl. Eucharistie. ZkTh 36 (1912), 411—416.

Bertram Georg, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922.

Brandt Wilh., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (Der Verräter, einer von den Zwölfen, 11—20), Leipzig 1893.

Büttner M., Judas Ischariot. Ein psychol. Problem. Vortrag, Minden 1902.

Chase F. H., On *προηνὴς γενόμενος* in Acts 1, 18. JthSt 13 (1912), 278–285.
Note on *προηνὴς γενόμενος* in Acts 1, 18. JthSt 13 (1912), 415

Cheyne, Judas, in The Encyclopaedia Biblica, 1899—1903.

Chrysostomus St. Jo, *Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα* 1. und 2. MG 49. 373—392,
Homilie zu Mt, MG 57. 58,
Homilie zu Jo, MG 59.

Cox W. A., Judas Iscarioth. Interpreter 3 (1907) 414—422 und 4 (1908) 218—219.

Cramer J. A., Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Tomus 1, In Evangelia S. Matthaei et S. Marci. Oxonii, 1844, Tomus 2, In Evangelia S. Lucae et S. Johannis. Oxonii, 1844, Tomus 3, In Act. Apost. Oxonii, 1844.

Creizenach Th., Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters, Halle 1875.

Cyrill von Alexandrien, Komm. zu Mt und Lk, MG 72,
Komm. zu Jo, MG 74.
Die Lukas-Homilien, untersucht von Rücker A., Breslau 1911, vgl. auch BZ 15 (1918—1921), 337.

Cyrill von Jerusalem, Katechese über die Kreuzigung und das Begräbnis Christi. MG 33.

Cyrillonas, Erste Homilie über das Pascha Chr. Text in ZdmG 27, (1873) ed. G. Bickell, 569 ff.; siehe BKV Bd. 6 (1913), 30 bis 39.

Dalman G., Jesus-Jeschua, Leipzig 1922.

Daub K., Judas Ischarioth, Heidelberg 1816.

Dausch P., Leben Jesu, Münster 1911 in BZFr 4/1.

Ephraemi Syri St., Hymni et Sermones; ed. Th. J. Lamy, Mechliniae 1882. Evangelii concordantis expositio facta a. S. Ephraemo Doctore Syro. In latinum translata a R. P. J. B. Aucher, Mechitarista, cujus versionem emendavit, annotionibus illustravit et edidit G. Mösinger, Venetiis, 1876.
Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866.

Eusebius Pamphili, Der Brief an Carpianus und die zehn Kanones, bei Erw. Nestle, Nov. Test. gr. et lat, Stuttgart, [9] 1928, 28—33, Hist. eccl. GSA 1, 1—5 ed. Schwartz-Mommsen, Leipzig 1903, Demonstr. evang. GSA 23, 6, ed. J. A. Heikel, Leipzig 1913, lib. 10.

Euthymius Zigabenus, Comm. in Mt. MG 129.

Feigel Fr. K., Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte, Tübingen 1910.

Fillion Cl. A., Judas assistait-il à l' institution de la sainte Eucharistie? Essais d' exégèse. Paris et Lyon, 1884, 311—326.

Franklin Baum Paull, The mediaeval Legend of Judas Iscariot in Publications of the Modern Language Association of America XXXI, 481—632.

Frey Joh., Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu. 1. T., Leipzig 1907.

Funk Fr. X., Patres Apostolici, Tübingen 1901,
Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde., Paderborn 1906.

Gerling, De Juda sacrae coenae conviva, Hal. 1744.

Götze, De suspendio Judae, Jenae 1661.

Grimm Jos., Das Leben Jesu, 7 Bde. Von Joseph Zahn neu bearbeitet. Regensburg ² 1899.

Guibertus Abbas, Epistula de bucella Judae data . . . . ML 156, 527—538.

Grosheide F. W., Judas Ischarioth. Eene lezing. Kampen 1909.

Haase Fel., Apostel u. Evangelisten i. d. orient. Ueberl., Münster 1922, Ntl Abh. 9/1—3.

Harden M., Judas, Zukunft 14 (1905) 57 ff.

Harnack A. v., Zu Apg 1, 18, in ThLZ 37 (1912) 235—237.

Hart W. J., Judas Ischarioth, eine Selbstbiographie, übertragen von Ballhorn, 1893.

Hennecke Edg., Ntl Apokryphen, Tübingen ² 1924.

Hieronymus St., Comm. in Mt. ML 26,
Adv. Jovinianum. ML 23.

Hippolyt, Danielkommentar ed. Bonwetsch, GSA, 1, 1, Leipzig 1897.

Holzmeister U., Die Passionsliteratur der letzten 6 Jahre (1909 bis 1914). ZkTh 39 (1915), 318—367.

Innitzer Th., Strittige Fragen aus der Leidensgeschichte des Herrn. Christl. pädagogische Blätter 38 (1915) 39—42; 79—83.

Kent W. H., Judas, The Catholic Encyclopaedia vol 8, New-York 1910, 539—541.

Keppler P. W., Judas Iskariot, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Freiburg 6. Bd., ²1889, 1917—1925.
Unseres Herrn Trost, Freiburg 2. u. 3. 1914 (bearb. v. S. Weber).

Ketter P., Judaskommunion? Pastor bonus 39 (1928), 161—175.

Klausner Joseph, Jesus of Nazareth, his Life, Times, and Teaching, Ph. D. (Heidelberg), Jerusalem transl. from the original Hebrew by Herbert Dauby, D. D. (Oxford), London 1925 (ist jetzt deutsch erschienen!).

Knox A. D., The Death of Judas, JthSt. 25 (1924).
Koch W. Die ntl Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlforschung. ThQ 87 (1905) 230—257.
Kornetter Joh., Das Judasproblem in der neuesten Literatur. Neues Reich 8 (1926) 583.
Kraus Sam., Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902.
Laible H., Jesus Christus im Talmud (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 10), Berlin 1891.
Langen Jos., Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864.
Laros M., Judas Iskariot. Hochland 8 (1910/11) 657—667.
Lehmann Paul, Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters, in Studie Medievali, Nuova Serie, Torino 1929, 289—346.
Leipold J., Vom Jesusbild der Gegenwart, Leipzig ² 1925.
Leo der Große, Sermo 52—67 (al. 50 – 65) de Passione Domini. ML 54.
Lublinski S., Das werdende Dogma vom Leben Jesu, Jena 1910.
Luther Arthur, Jesus und Judas in der Dichtung, Hanau 1910.
Marquardt G., Der Verrat des Judas Ischariot — eine Sage. Kleine Studien, Heft 30, München 1900.
Meier, Judas Ischarioth, Dresden 1872.
Meinertz M., Zur Frage nach der Anwesenheit des Verräters Judas bei der Einsetzung der Eucharistie. BZ 9 (1911) 372—390.
Munro J. J., The Death of Judas. ET 24 (1913), 135—236.
Nestle E., Zu *πρηνὴς γενόμενος* in Apg 1, 18. ET 23 (1912) 331 f,
Zum Judaskuß. ZntW 15 (1914), 92—93.
Zum Schicksal des Verräters. ZntW 19 (1919/20), 179.
Oekumenius, Komm. zu Act. Apost. MG 118.
Origenes, Contra Celsum. GSA 1 ed. Koetschau, Leipzig 1899.
Comm. in Jo. GSA 4 ed. Preuschen, Leipzig 1903,
In Mt comm. und in Mt comm. series MG 13.
Comm. in Genesim, MG 12.
Page G. A., The Diary of Judas Iskarioth or the Gospel according to Judas. London 1912.
Petrus von Laodicaea, Kommentar zum Mt-Ev., herausg. von G. Heinrici, Leipzig 1908.
Pfättisch P. J. M., Der Besitzer des Blutackers. BZ 7 (1909) 303—311.
Pfeifer S. M., Hat der Apostel Judas die hl. Kommunion empfangen? ThprQ 76 (1922), 310 ff.

Plath M., Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Ueberlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt? ZntW 17 (1916), 179—188.

Plumer A., Artikel Judas in Dictionary of the Bible ed. Hastings, Bd. 2, Edinburgh, 1898 ff. 796.

Porte, Judas Ischarioth in der bildenden Kunst, Berlin 1883.

Robertson J. M., Jesus und Judas. A textual and historical Investigation, London 1927.

Röser, De morte Judae. Vit. 1608.

Roué P., Le prozès de Jésus. Étude historique et juridique (Le véritable rôle de Judas), Paris 1924.

Schläger G., Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas, ZntW 15 (1914), 50—59.

Schmidt K., Judas Ischarioth, in Realenzkl. für protest. Theol. und Kirche. her. von A. Hauck, Leipzig 1901, 586—589.

Schollmeyer G., Jesus und Judas, Lüneburg 1836.

Schulteß F., Zur Sprache der Evangelien: Judas Ischarioth. ZntW 21 (1922), 250 f.,

Das Problem der Sprache Jesu, Zürich 1917.

Sickenberger Jos., Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurz gefaßte Erklärung. BZFr 7, 11—12; 8, 9—10; 10, 3—6; 12, 5, Münster 1915—1926,

Judas als Stifter des Blutackers; Apg 1, 18 f. BZ 18 (1928), 69—71.

Sigwalt Ch., Eine andere Erläuterung von dem „Besitzer des Blutackers", BZ 9 (1911), 399.

Spiteri Ant., Die Frage der Judaskommunion neu untersucht. Theol. Studien der österr. Leo-Gesellschaft, Heft 23, Wien 1918.

Steinmetzer Fr., Judas der Verräter. Zeitenwächter 22/4 (1928), 17—24: 28—31.

Strack H. L., Pesahim, der Mischnatraktat, Passafest. Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nr. 40, Leipzig 1911.

Strauß D. Fr., Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet (2. Aufl. 1864), Kröners Volksausgabe, Leipzig, 20. Aufl., 2 Bde.

Tertullian, Opera CL 22, 1 ed. Reifferscheid et G. Wisowa, Wien 1890, CL 47, 3 ed. Kroymann, Wien 1906, Ml 1—2.

Teophylactus Bulgariae Archiep., *Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον (Μάρκον, Λουκᾶν Ἰωάννην) εὐαγγέλιον.* MG 123 und 124.

Thomas Aq., Summa Theologica. 3, q. 81, a. 2.

Undritz O., Hat Judas das hl. Abendmahl empfangen? Allgem. luth. Kirchenzeitung 56 (1926), 180—184.

Vaganay Léon, Artikel Judas in Dictionnaire pratique des Connaissances Religieuses, Paris 1927.

Van der Heeren, Utrum Judas adfuerit institutioni SS. Eucharistiae. Collationes Brugenses 18 (1913), 159—170.

Vigouroux F., Dictionnaire de la Bible, Paris 1898—1906. Artikel Judas.

Vogel F., Evang. Math. 21, 1—11 und 27, 3—9 philologisch betrachtet. Bayer. Bl. f. d. Gymn. Schulwesen 59 (1923) 212—214.

Volkmar H., Religion Jesu, Leipzig 1857,
Markus, Zürich 1876,
Jesus Nazarenus und die erste christl. Zeit mit den beiden ersten Erzählern, Zürich 1882.

Volz P., Ein heutiger Passahabend. ZntW 7 (1906), 247—251.

Whittaker F. R., The Fate of the Traitor. ET 23 (1912), 478.

Wieser Seb., Judas. Der Kreuzweg des Verräters in sechs Stationen; Fastenvorträge. Ntl Predigten, Heft 8, Paderborn 1922.

Wrede W., Judas Ischarioth in der christl. Ueberlieferung. Studien und Vorträge. Tübingen 1907, 127—146.

Wright A., Was Judas Iskarioth the first of the twelve? Interpreter 13 (1916) 18—25.

Wunderlich H. E., Judas Ischarioth. Kirchl. Zeitung 1913, 257—266.

Zahn Th., Forschungen 1, Erlangen 1881, 212,
6, Leipzig 1900, 126; 153—157,
9, Leipzig 1916, 331—333.

Außerdem wurde herangezogen an:

a) Textausgaben:

Ropes J. H., The Text of Acts. Im 3. Band der „Beginnings of Christianity". London 1926.

b) Kommentaren:

Bauer Walt., JoEv, Handbuch z. NT (H. Lietzmann), Tübingen[2] 1925.

Bisping A., Exegetisches Handbuch zum NT, Münster von 1867 ab.

Bousset W. — Weiß Joh., Die Synoptiker in Schriften des NT, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen[3] 1917, 1. Bd.

Dausch P., Die Synoptiker, Bonn [3] 1923.

Heitmüller W., JoEv in Schriften des NT, Göttingen ³ 1920, 4. Bd.
Holtzmann H. J. u. a., Handkommentar zum NT, Freiburg, Tübingen, Leipzig von 1890 an.
Holtzmann O., Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt, Gießen 1927.
Hoennike G., Die Apg erklärt, Leipzig 1913.
Klostermann Er., MtEv, Handbuch zum NT (H. Lietzmann), Tübingen ² 1927,
MkEv, Handbuch zum NT (H. Lietzmann), Tübingen ² 1926.
LkEv, Handbuch zum NT (H. Lietzmann), Tübingen ² 1929.
Knopf R., Apg in Schriften des NT, Göttingen ³ 1917, 3. Bd.
Lagrange M. J., Évangile selon Saint Matthieu, Paris ² 1923,
Évangile selon Saint Marc., Paris ³ 1920,
Évangile selon Saint Luc., Paris ² 1921,
Évangile selon Saint Jean, Paris ³ 1927.
Loisy A., L' Évangile selon Saint Luc., Paris 1924.
Pölzl-Innitzer, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien. 4 Bde. Graz und Wien ³ 1914—1922.
Schanz P., Mt 1874; Mk 1881; Lk 1883; Jo 1885, Tübingen.
Schegg P., Mt Mk. Lk, München 1856—1870.
Seisenberger M., JoEv, Regensburg 1910.
Steinmann A., Apg, Bonn ³ 1924 (unver. Nachdruck von ² 1916).
Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. Bd. 1: Mt; Bd. 2: Mk Lk Jo u. Apg. Bd. 4, München 1922, 1924 u. 1928.
Tillmann Fr., JoEv., Bonn ³ 1923.
Weiß B., Mt ¹⁰ 1910; Mk ⁹ 1901; Lk ⁹ 1901; Jo ⁹ 1902 in Meyers Kommentar. Göttingen.
Wendt H. H., Apg in Meyers Kommentar. Göttingen ⁹ 1913.
Wohlenberg G., MkEv im Kommentar zum NT, Leipzig 1910.
Zahn Th., MtEv im Kommentar zum NT, Leipzig ⁴ 1922,
LkEv im Kommentar zum NT, Leipzig 3. u. 4. 1920,
JoEv im Kommentar zum NT, Leipzig 5. u. 6. 1921,
Apg im Kommentar zum NT, Leipzig ³ 1919 und ³ 1921.

c) Sonstigen Hilfsmitteln:

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (zweite, völlig neu bearbeitete Auflage zu Erw. Preuschens Vollständigem Griechisch-Deutschem Handwörterbuch), Gießen 1928.

Bardenhewer O., Geschichte der Altkirchlichen Literatur, Freiburg 1. Bd. ²1913; 2. Bd. ²1914, 3. Bd. ²1923; 4. Bd. 1924.
Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch, ⁵1921.
Bruder C. H., *Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων* sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci. Göttingen 1905.
Felten Jos., Ntl Zeitgeschichte, Regensburg 2. u. 4. 1925.
Passow, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch.
Radermacher L., Ntl Grammatik, Tübingen ²1925.
Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Göttingen ⁴1901—1911.
Vogels H., Handbuch der ntl Textkritik, Münster 1923, Grundriß der Einleitung in das NT, Münster 1925.
Wikenhauser A., Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. Ntl Abhl. 8, 3.—5. Münster 1921.
Windisch H., Johannes und die Synoptiker. Unters zum NT Nr. 12. Leipzig 1926.
Wutz Fr., Die Psalmen, München 1925.

I. Hauptteil.

Geschichte der Judas-Forschung.

Ueberblick.

Vier Judas-Typen und typische Lösungsversuche haben sich im Laufe der Zeit herausgebildet:

a) Judas als Sünder. Zur Zeit seiner Berufung zum Apostolat war Judas nicht wesentlich besser oder schlechter als die anderen Jünger. Die Klippen seines Charakters sind noch verdeckt, zeigen sich später immer klarer. So wird Judas reif für den Verrat, dessen Motive vor allem in einer übermächtig gewordenen Habsucht und Geldgier gefunden werden. Unbiblische Züge und Tendenzen werden von diesem Judastyp im allgemeinen ferngehalten.

b) Judas als Schuft. Wenn Judas seinen Meister um lumpige 30 Silberlinge verkaufen konnte, muß er schon immer ein schlechter Mensch gewesen sein. Von Geburt auf ist er der Teufel in Menschengestalt; alle Laster vereinigt er in sich. Aus Apokryphen und anderen trüben Quellen werden die Judaslaster zusammengeholt, soweit sie nicht im NT genannt sind.

c) Judas als Held. Judas hat nichts Böses, sondern nur Bestes gewollt. Mit seiner stürmischen Seele ist er eingetreten für den von den Vätern überkommenen Mosaismus und hat die Neuerungen Jesu bekämpft. Nach anderen kämpft er als Verteidiger des Messianismus zugunsten Jesu, um sein heißgeliebtes Vaterland endlich vom Römerjoch befreit zu sehen. Nur der Uebermacht der Verhältnisse und der feindlichen Gewalten unterliegt er. Das Schicksal ist stärker als er; das macht ihn zum tragischen Helden, zum Martyrer und Heiligen seiner Ueberzeugung. Die ntl Berichte sind hier völlig umgestürzt oder ganz ignoriert.

d) Judas als Gegenstand der Sage. Sobald das NT zum Mythenbuch herabsank, konnte auch Judas und sein Verrat

nur Sage sein. Er ist vielleicht eine Verdichtung der treulosen verräterischen Gesinnungen des Juda-Volkes oder eine Erdichtung der Volksphantasie, Verkörperung und Vermenschlichung Satans, eine Konstruktion aus atl Weissagungen und buddhistischen Entlehnungen.

1. Kapitel.

Judas als Sünder.

I. Die Judas-Exegese in der Patristik.

a) Die Griechen.

1. Origenes (185—254).

In den Schriften der nachapostolischen Zeit (Didache, Justin, Aristides), ausgenommen die Papias-Notiz, ist nichts über Judas überliefert. Der erste Theologe, der sich eingehend mit Judas befaßt hat, ist Origenes. Abgesehen von seinem Plane in seinen Kommentaren zur Hl. Schrift „alles zu sagen und nichts zu übergehen",[1]) führte ihn der Kampf gegen Celsus und die Prädestinatianer tiefer in das Studium der ntl Judas-Texte hinein.

Celsus fand an Jesus dies schmählich und verdächtig, „daß er von denen verraten wurde, die er seine Jünger nannte".[2]) „Ein guter Feldherr, der vielen Tausenden befiehlt, wurde niemals verraten, aber auch kein Räuberhauptmann, der selbst ein Schurke und Anführer von Erzschurken ist . . . . Jesus dagegen wurde von den Seinigen verraten, er hat also weder wie ein guter Feldherr befehligt noch auch nur die Zuneigung, wie sie sozusagen einem Räuberhauptmann entgegengebracht wird, den getäuschten Jüngern einflößen können."[3]) (II, 12.)

In zwei wuchtigen Antithesen wehrt sich Origenes gegen eine solche Ausnützung der Judasgestalt gegen Jesus durch Celsus: *Τί τοῦτο πρὸς κατηγορίαν Ἰησοῦ ἢ Χριστιανίσμου συμβάλλεται* (II, 11) und *Τί τοῦτο συμβάλλεται πρὸς τὸ κατὰ Ἰησοῦ εἶναι τὸ ἕνα τῶν φοιτητῶν προδότην αὐτοῦ γεγονέναι* (II, 12).

[1]) Comm. in Jo 5, 1 ff., GSA X, 4 (ed. Preuschen), 1903, 100.

[2]) Contra Celsum, GSA I (ed. Koetschau), Leipzig 1899, 138—141, in den Kapiteln 11 und 12 des 2. Buches.

[3]) a. a. O. 140.

Für Origenes ist das Judasproblem kein Jesusproblem. Die Einwürfe des Celsus seien „kindisch“ (II, 12), „übertrieben“ (II, 11): „so viele Beispiele finde man in der Geschichte dafür, daß Feldherrn von ihren Vertrauten verraten und Räuberhäuptlinge infolge Untreue ihrer Leute gefangen genommen wurden . . . Steht Jesus etwa dann geringer da, wenn er von einem Jünger preisgegeben wurde, der nicht einmal ganz 3 Jahre bei Jesus war!“ (II, 12) [1]) Nicht viele, sondern nur einer hat Verrat geübt. Bodenlos schlecht war dieser Verräter weder am Anfang noch am Schlusse. „Judas war in widerstreitende und entgegengesetzte Urteile über seinen Lehrer verfallen: er war weder mit ganzem Herzen Jesu feindlich gesinnt, noch bewahrte er ihm mit ganzem Herzen die Ehrfurcht, die ein Schüler seinem Lehrer schuldig ist“ (II, 11).[2]) So zeigt der ‚Kuß‘ doch noch einige Ehrfurcht: „Wäre diese nicht vorhanden gewesen, so hätte er ihn wohl geradezu, ohne den heuchlerischen Kuß, seinen Feinden überliefert“ (II, 11). Ebenso berge sich ein Rest von Redlichkeit (ἔμφασιν ἔχον λείμματος χρηστότης II, 11) in der Tatsache seiner Reue. „Sein Reueschmerz über seine Sünden war, wie man sieht, so brennend und so groß, daß er selbst das Leben nicht mehr ertragen konnte, sondern das Geld in den Tempel hinwarf, sich zurückzog und hinging und sich erhängte . . . (II, 11) [3]). Die Reue ist aber unzweifelhaft eine Wirkung der Lehren Jesu, „die der Verräter nicht ganz und gar verachten und verwerfen konnte“ (II,11). Origenes legt sogar den Selbstmord des Judas zu dessen Gunsten aus: „Judas glaubte dem Meister im Tode zuvorkommen und mit seiner bloßen Seele begegnen zu sollen „ut confitens, deprecans, misericordiam merereturˮ [4]) Jesus hat nicht einen schlechten Mann ahnungslos zum Apostel erwählt. Die Lehre Jesu hat auch über einen Sünder wie Judas Gewalt ausgeübt. Ja wäre Jesus von einem noch schlechteren Jünger als Judas verraten worden, so würde im Ernst weder Jesu Person, noch Jesu Werk beeinträchtigt (II, 11).

Die Prädestinatianer führten zum Beweis ihrer Lehre gern auch Judas „den Sohn des Verderbens“ an. Ihnen antwortet Origenes: er habe nach besten Kräften die ganze Judasfrage untersucht, um

---

[1]) a. a. O. 140.
[2]) a. a. O. 138 und 139.
[3]) a. a. O. 139.
[4]) in Mt comm. ser. lat. 117, MG 13, 1767.

denen entgegentreten zu können, die behaupten, Judas sei von Natur aus unfähig zur Erreichung des Heiles gewesen [1])

Ausführlicher noch befaßte sich Origenes mit den Judas-Texten in den Kommentaren zu Mt und Jo.[2]) Zum Glück ist das 32. Buch des JoKomm., das Jo 13, 2—33 behandelt, erhalten.

Judas ist Typ jener Christen, die zuerst glauben, den Glauben bekennen, dann wegen Habsucht Christum verlassen, Verräter an der Wahrheit werden, zu den Häresien übergehen und aufs neue Christum kreuzigen.[3]) Anfangs war Judas ein guter, gläubiger Mensch (bona plantatio mentis et seminatio virtutis, quae seminata est in omni rationabili anima)[4]), nicht besser oder schlechter als Petrus[5]) oder die anderen Apostel,[6]) ein Mann des Friedens,[7]) ein Freund Jesu, den er liebte und dem er gleichgesinnt war (*ἰσόψυχος*).[8])

Weil er vertrauenswürdig war, deshalb haben ihm Jesus und die Mitapostel das Kassenamt übertragen.[9]) Selbst unmittelbar vor dem Verrat war die Schlechtigkeit des Judas nicht so offensichtlich, daß die Jünger sogleich gewußt hätten, wen Jesus mit seinem Entlarvungswort meine.[10]) Origenes mahnt, auch bei Judas den Maßstab der Gerechtigkeit anzuwenden: bei den Guten findet man auch etwas Schlechtes und niemand ist so schlecht — auch Judas nicht — daß er nicht auch etwas Gutes in sich hat.[11])

Warum Judas nicht gut blieb, erklärt sich aus der freiwilligen Vernachlässigung seiner guten Veranlagung (non coluit seminationem virtutis et ideo cecidit in tale peccatum).[12]) Sein cholerisches Temperament kannte kein Maßhalten (numquam cor suum servavit).[13]) Seine Hauptleidenschaft war die Habsucht, die „wie ein krebsartiges

---

[1]) Comm. in Jo 32 (n. 12), GSA 4, ed. Preuschen, Leipzig 1903, 459.
[2]) Ueber Autorschaft und Ueberlieferung beider Kommentare vgl. O. Bardenhewer GAL 2, 145 und 147.
[3]) in Mt comm. ser. lat. 78, MG 13, 931.
[4]) in Mt comm. ser. lat. 117, MG 13, 1766.
[5]) Comm. in Genesim (tom. 3 zu c. 1, 14 n. 7), MG 12, 66.
[6]) in Mt comm. MG 13, 1366 und 1387.
[7]) Comm. in Jo 32, 8, GSA 4, 429.
[8]) Comm. in Jo 32 (n. 12), GSA 4, 459.
[9]) Comm. in Jo 32, GSA 4, 447.
[10]) Comm. in Jo 32, GSA 4, 458.
[11]) Comm. in ep. ad Rom, lib. 9, 41; MG 14, 1244 (Bearbeitung durch Rufin, vgl. O. Bardenhewer, GAL 2, 148).
[12]) in Mt comm. ser. lat. 117 MG 13, 1766.
[13]) in Mt comm. ser. lat. 117 MG 13, 1768.

Geschwür in seiner Seele wucherte, wie ein Pfeil und ein feuriges Geschoß in ihn sich hineinbohrte,[1]) wie die ‚kleinen Füchslein' des Hohenliedes (C. Cant. 2, 15) seinen ‚blühenden Weinberg' unterwühlten[2]) und so zur Wurzel aller Uebel wurde (vgl. 1 Tim 6, 10)".[3])

Die maßlose Geldliebe verleitete ihn bald zu Diebereien; das Almosenamt ward ihm zur Erwerbsquelle. Wenn der Heiland trotz der Kenntnis der Schwäche seines Apostels Judas zum Geldverwalter machte, so leiteten ihn erzieherische Absichten. Die Liebe zum Geld wollte er dadurch in Schranken setzen: „ut possidens quod amabat, a cupiditate cessaret." Judas aber begriff nicht die Weisheit des Arztes; freiwillig verkehrte er das, was ihm zur Heilung dienen sollte, zum eigenen Untergang.[4])

Neben zügelloser Habgier bildet der immer stärker gewordene Unglaube des Judas das Verratsmotiv.[5]) So weit war Judas gekommen, daß selbst der größte Tatbeweis für die Allwissenheit des Meisters, die Entlarvung, keinen Eindruck mehr auf ihn machte. Obwohl durchschaut, wird er weder betrübt noch verwirrt. Das ist unverschämter Unglaube.[6]) Er stellt sich noch unschuldig, nennt Jesus noch „Rabbi"; so kalt ist Judas gegen Jesus.[7])

Freilich hat auch Satan viel auf Judas eingewirkt, ohne ihn aber dadurch der Freiheit des Handelns beraubt zu haben.[8]) So schrecklich auch die Tat des Judas ist, so ist auch sie in die *οἰκονομία κατὰ τὸ πάθος* aufgenommen.[9])

Wie Origenes über die Frage der Judaskommunion gedacht hat, ist mangels zuverlässigen Quellenmaterials nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Als sicher von Origenes stammend, kann nur das 32. Buch des JoKomm. angesehen werden. Die fraglichen Partien im MtKomm. liegen als „Series" (cap. 22, 34—27, 63) vor, überarbeitet vermutungsweise von Kassiodors Freund, Bellator.[10]) Die Stellungs-

---

[1]) in Mt comm. tom 11 MG 13, 934.
[2]) in Cant. Cant. lib. 4, 15 MG 13, 194 (freie Uebersetzung von Rufin, vgl. O. Bardenhewer, a. a. O. 142).
[3]) in Mt comm. tom 11, MG 13, 934
[4]) in Cant. Cant. lib. 4, 15 MG, 193
[5]) Comm. in Jo 32, GSA 448.
[6]) in Mt comm. ser. lat. 80, MG 13, 1720.
[7]) in Mt comm. ser. lat. 83, MG 13, 1730.
[8]) in Mt comm. ser. lat. 83 und 117, MG 13, 1729 und 1767.
[9]) Comm. in Jo 32, 3; GSA 4, 429.
[10]) s. O. Bardenhewer GAL II, 145.

nahme zu Lk 22 ist unbekannt, da der LkKomm. nicht mehr vorhanden ist.

Die Hauptstelle im JoKomm. 32, 16[1]) ist wohl nicht im Sinne einer Befürwortung der Judaskommunion auszulegen, wie u. a. Meinertz[2]) und Bernhard[3]) wollen, sondern im entgegengesetzten Sinn, wie die eingehende Untersuchung von Spiteri[4]) gezeigt hat. Die Stelle lautet: „Es war nach dem Bissen, welcher vielleicht von Judas nicht gegessen wurde. Satan war in Judas hineingefahren und hatte den Gebrauch des Bissens vorweggenommen, auf daß Judas keinen Nutzen hätte von der Gabe des Bissens von Seiten Jesu. Denn er hätte eine fördernde Kraft für den Gebrauchenden gehabt (*τὸ μὲν γὰρ εἶχεν δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησομένῳ*). Unter *ψωμίον* versteht Origenes unzweideutig das eingetauchte Stück vom Paschamahl, nicht etwa eucharistisches Brot. Eine Paralelle zum Imperfekt *εἶχεν* wäre grammatikalisch *ηὐχόμην* in Röm 9, 3.

Nach Prüfung aller einschlägigen Stellen kann man wohl sagen, Origenes lehnt aller Wahrscheinlichkeit nach die Judaskommunion ab. Für die Auffassung der Judasgestalt als solche ist aber Origenes für die ganze Folgezeit von bestimmendem Einfluß gewesen.

2. Hippolyt (um 200—230).

Etwas abweichend von der Darstellung des Papias[5]) bringt Hippolyt in seinem Daniel-Kommentar[6]) eine kleine Judasepisode. Der Herr hatte erzählt, wie es herrlich und wunderbar im Reiche der Heiligen sein werde; Judas erschrak darüber und sagte: „Wer wird dieses sehen?“ Der Herr erwiderte: „Dies werden sehen die Würdigen“ (*οἱ ἄξιοι γενόμενοι*).

Nach Hippolyt stammt Judas aus dem Volke Dan;[7]) daher kommt auch der Antichrist, „die Schlange am Wege“.[8])

[1]) GSA, 4, 467.
[2]) BZ 9 (1911) 375.
[3]) ZkTh 35 (1911) 40—41.
[4]) a. a. O. 58—69
[5]) Papiasfragment bei Iren., Adv. haer. 5, 33, 3 f., Eusebius H. E. III, 39, 1, GSA 286.
[6]) GSA 1, 1 ed. Bonwetsch, lib. 4, 60, Leipzig 1897, 339, vgl. Iren. Adv. haer. 4, 33, 3 und 36, 1. Siehe Funk, PA 1, 346 — 348 und Th. Zahn Forsch. 6, 128.
[7]) Fragm. in Gen. Nr. 35 (zu Gen. 49, 17 a—c), GSA I, 1 ed. Bonwetsch 64.
[8]) De antichr. 14, GSA I, 2 ed Bonwetsch 11.

3. Eusebius (265—340).

In seiner Hist. Eccl. erwähnt Eusebius gelegentlich auch den Verräter Judas. So in 2, 1, 1 [1]) die Apostelneuwahl an Stelle des Verräters. In 3, 39, 1 [2]) berichtet Eusebius vom Papiasfragment über das grauenvolle Ende des Judas, fällt in 3, 39, 12 [3]) aber kein besonders günstiges Urteil über die Verstandesschärfe des Papias. In 5, 16, 13 sagt er: die Stifter des Montanismus, Montan und Maximillia haben sich nach dem Muster des Judas erhängt.[4])

Ausführlicher beschäftigt sich Eusebius in der Demonstr. evang.[5]) mit den ntl Judas-Berichten, ohne wesentlich über Judas mehr zu sagen als Origenes. Judas war nicht bloß undankbar; er hat Gutes mit Bösem vergolten; anstatt besser, ist er immer schlechter geworden, obwohl er an demselben Tisch gegessen, wo er Nahrung für den Leib und an den Worten des göttlichen Lehrers auch für die Seele finden konnte. Er hat die Kühnheit trotz seiner Verabredung mit den Hierarchen einer von denen zu sein, welche mit Jesus im Speisesaal zum Pascha lagen.

4. Cyrill von Jerusalem (um 313—386).

In der 13. Katechese über die Worte: „gekreuzigt und begraben" spricht Cyrill mehrmals auch von Judas. 13, 6 ist wichtig für die Kenntnis der Stellung Cyrills zur Kommunionfrage. „Judas wurde undankbar gegen seinen Hausvater und verriet ihn. Eben hatte er den Tisch verlassen und den Segens-Kelch getrunken, da entschloß er sich, für den Trank des Heiles gerechtes Blut zu vergießen." „Gegen den, dessen Brot er gegessen, erhob er die Ferse." Eben hatten seine Hände die „Eulogien" (*εὐλογίας*) erhalten, da bereitete er ihm schon um des Verräterlohnes willen den Tod. Als er zurechtgewiesen wurde und das Wort hörte: „Du hast es gesagt, verließ er den Saal.[6]) Mag immerhin es eine Schwierigkeit bedeuten, wenn hier die Eucharistie mit *εὐλογίας* (Mehrzahl) statt der Einzahl, wie gewöhnlich, bezeichnet wird, so dürfte diese Stelle wohl im Sinne der Judaskommunion ausgelegt werden. Es kann nicht gut der „Genuß

[1]) GSA ed. Schwartz-Mommsen, Leipzig 1903, 1, 102.
[2]) a. a. O. 1. 286
[3]) GSA 2, 1, 390.
[4]) GSA 2, 1, 466.
[5]) GSA 23, 6, ed. Heikel, Leipzig 1913; lib. 10.
[6]) MG 33, 780.

des Paschaweines" als „Trank des Heiles" (πόμα σωτηρίας) gefaßt werden. Dieser Ausdruck hat nur dann einen vollen Sinn, wenn darunter der eucharistische Kelch zu verstehen ist.[1]) Eingehender setzt sich Cyrill mit der Prophezeiung Mt 27, 9—10 auseinander (13. Katechese n. 10). „Und sie bestimmten als meinen Lohn dreißig Silberlinge" — wie genau hat es die Prophetie gesagt! Wie vieles hat der Hl. Geist unfehlbar gewußt! Nicht sprach er von zehn, nicht von zwanzig Silberlingen, sondern er erwähnte genau dreißig Silberlinge, und so viele waren es auch." Cyrill sucht dann die scheinbaren Widersprüche auszugleichen a) zwischen Zach 11, 12: „Ich nahm die dreißig Silberlinge und warf sie in das Haus des Herrn für den Schmelzofen" und Mt 27, 3. 5: „Von Reue ergriffen warf Judas die Silberlinge in den Tempel und entfernte sich," b) zwischen dem Schmelzofen im Prophetenworte und dem Acker des Töpfers beim Evangelisten. Als Ausgleich gibt er an: „Es haben doch nicht nur die Goldarbeiter einen Schmelzofen, auch nicht nur die Erzarbeiter, auch die Töpfer haben Schmelzöfen für ihren Töpferton . . ." Cyrill gesteht aber nach dieser Erklärung doch zu: „vielfach ist die Prophetie unbestimmt." [2])

Zum Verratskuß bemerkt er in der gleichen Katechese (13, 9): Mit den Worten: Sei gegrüßt, Meister! überlieferte Judas seinen Meister dem Tode. Nicht achtete er auf das mahnende Wort: „Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn." Es war fast, als hätte Jesus zu ihm gesagt: „Denke an deinen Namen!" Denn Judas heißt „Bekenntnis". „Du hast einen Vertrag eingegangen, hast Geld erhalten, bekenne es sofort!" [3])

5. Chrysostomus (354—407)

Drei Predigten[4]) über den Verrat des Judas sind von Chrysostomus überliefert. Die zweite ist aber mit der ersten so nahe in Wort und Gedanke und Aufbau verwandt, daß die eine nur eine Ueberarbeitung der anderen sein kann.[5]) Die dritte Predigt ist bezüglich ihrer Echtheit

[1]) Gegen Spiteri a. a. O. 74. „Wäre es nicht vielleicht natürlicher, die Worte Cyrills so aufzufassen, als ob dieser nur von den jüdisch rituellen Paschasegnungen, bzw. von den gesegneten Paschaspeisen reden wollte?"

[2]) MG 33, 785.

[3]) MG 33, 783 und 785.

[4]) MG 49, 50, 373—392 und MG 50, 715—720.

[5]) cf. Baur Chrys. O. S. B., Der hl. Johannes Chrisostomus und seine Zeit. München 1930, Bd. I 182, A 49.

zweifelhaft.[1]) Sowohl in dieser Predigt wie auch in seinen Homilien über das Mt[2]) und JoEv[3]) ist Judas für Chrysostomus der Typ des Habsüchtigen; immer wieder geißelt er bei der Erwähnung des Judas das Laster der Habsucht. „Wir müssen nicht den verratenen Christus beweinen, sondern den Verräter Judas: der Verratene ist im Himmel, der Verräter in der Hölle.[4]) An allem ist die Geldgier schuld.“ *Ὦ τῆς φιλαργυρίας. πάντα γὰρ ἐκείνη ἔτεκε τὰ κακά.*[5]) Welche Verblendung! Wie weit hat die Geldgier den Judas geführt! Das ist eben der Geldgier eigen, sie macht die Menschen töricht und unvernünftig, frech und hündisch; ja noch schlimmer als Hunde, sie macht sie aus Hunden zu Teufeln. Sie ist wie eine Art Tollwut, ja wie eine noch gefährlichere Krankheit... Nichts rührte ihn mehr, nichts erweichte und besserte ihn, keine Drohung, keine Wohltat, kein Wehklagen von Seiten Jesu.[6]) Die Geldgier machte ihn zum Verräter und Gottesräuber. Offen tritt Chrysostomus für die Tatsächlichkeit der Judaskommunion ein; er folgt dem Lukastext.[7]) Es war aber kein reiner Lukastext, der dem Heiligen vorlag, sondern ein gemischter, der noch Spuren der alten Evangelienharmonie aufwies. Jo 13, 27 schreibt er dem Lk zu.[8]) *Τὸ ψωμίον* ist für ihn der eucharistische Bissen.

Anfänglich war Judas ein guter Apostel, dann aber ließ er sich immer mehr gehen und kam so durch die wachsende Leidenschaft der Geldgier in sein Verderben.[7])

Die Schule des hl. Chrysostomus.

Mit A. Spiteri verstehen wir darunter nicht nur die eigentlichen Schüler des Heiligen, sondern alle jene Exegeten der späteren Zeit, die in der Judasfrage von Chrysostomus abhängen.

---

[1]) Bardenhewer GAL III, 341.
[2]) MG 57, 58.
[3]) MG 59.
[4]) MG 49, 50, 374 *(Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα).*
[5]) MG 49, 50, 376.
[6]) Hom. 81 (al. 82) n. 3; MG 57, 58, 733; siehe auch Hom. 63, 80, 82, 83, ebenso in Jo Hom. 55 (al. 54) MG 59, 363, in Mt Hom. 82 (al. 83) MG 57, 58, 737. *Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα.* MG 49, 50, 380.
[7]) De poenitentia Hom. 1, MG 49, 50, 279 und in Mt Hom 80, (al. 81) MG 57, 58.
[8]) *Καὶ τοῦτο ὁ Λουκᾶς δηλοῖ* in Mt Hom. 82 (al. 83) MG 57, 58, 737 s. auch A. Spiteri a. a. O. 75.

Fast die gleichen Ansichten über Judas vertreten Isidor von Pelusium (gestorben um 440), Proklus und Theodoret von Cyrus. Eine eingehendere Behandlung erübrigt sich.[1])

Besondere Erwähnung verdienen die Bemerkungen des Petrus von Laodicaea[2]) in seinen Kommentaren zu den Evangelien über die Judas-Kommunion-Frage. Er kennt und nennt beide Ansichten, für und gegen die Judaskommunion. „Nachdem Judas hinausgegangen war, übergab der Herr den Elfen das Geheimnis (*τὸ μυστήριον*)". „Einige aber sagen, daß auch Judas an den Geheimnissen teilnahm und nicht einmal dadurch wurde er bekehrt."[3]) Zur exegetischen Begründung der letztgenannten Ansicht wird von den Vertretern nach Petrus von Laodicaea das Lukasreferat herangezogen: „Judas nahm an den Geheimnissen teil, wie Lukas sagt (*ὡς ὁ Δουκᾶς φησιν*)." Petrus aber entscheidet sich persönlich für die Ansicht der Nichtteilnahme des Judas an der Kommunion und zwar auf Grund des Johannes-Berichtes: „Wie Johannes sagt, ist Judas hinausgegangen; er, der Diener des Christusmordes, hat nicht das Abbild der Erlösungsgemeinschaft (*τὸν τύπον τῆς σωτηρίου κοινωνίας*) empfangen. Es ziemte sich nicht für den Diener des Christusmordes, daß er dazu geweiht wird durch Empfang der heilbringenden Kommunion. Wenn auch Christus alle Schmach auf sich nahm, so wollte er doch nicht dieses an sich geschehen lassen."[4])

Exegetische Gründe und sachliche Bedenken lassen demnach Petrus von Laodicaea die Judaskommunion verneinen.

Ende des 10. Jahrhunderts wandelt Oekumenius in den Fußstapfen des hl. Chrysostomus. Bemerkenswert ist, wie Oekumenius den Papiasbericht über das Ende des Judas weiterbildet. Zunächst bewundert er in seinem Komm. zu Apg 1, 16 ff.[5]) ähnlich wie Chrysostomus in Hom. 3 zu Apg,[6]) die Milde und Ruhe des Petrus, der Judas nicht Verräter, sondern nur „Führer" nennt. Während Papias nur vergleichsweise sagt: „Judas war zu einem solchen Fleischum-

---

[1]) Die Werke von Isidor s. MG 78; von Proklus s. MG 65; von Theodoret von Cyrus MG 82.

[2]) Zur Orientierung über die dem Petrus von Laodicaea zugeschriebenen Evangelienkommentare s. J. Sickenberger, ThQ 86 (1903), 10—19.

[3]) ed. G. Heinrici, a. a. O. 306—307.

[4]) MG 86, 2, 3324.

[5]) MG 118, 56.

[6]) MG 60, 35.

fang angeschwollen, daß er nicht einmal, wo ein Wagen leicht durchfährt, hindurchgehen konnte" . . .[1]) hat Oekumenius das Bild als Wirklichkeit gefaßt und schreibt: „Judas sei verhängnisvollerweise mit einem Wagen zusammengetroffen, dann von diesem so zerquetscht worden, daß seine Eingeweide herausgetrieben wurden.[2])

Theophylakt (um 1020) charakterisiert Judas als „Geizhals, Dieb und Gottesräuber."[3]) Seine Ennarationes in Mt lassen sofort die enge Berührung mit Chrysostomus erkennen. Zu Mt 27, 3—10 zieht er auch das Papiasfragment herbei und sagt: „Judas hat sich den Strick um den Hals gelegt und an irgend einem Baum aufgehängt. Der Baum aber hat sich herabgebogen und so blieb er am Leben. Dies geschah nach Gottes Willen entweder, um ihm noch Gelegenheit zur Buße zu geben oder zum abschreckenden Beispiel. Man sagt auch, er sei dann von Wassersucht befallen worden . . ."[4]) *Ἐκτήσατο* in Apg 1, 18 gleicht er folgendermaßen aus: „Petrus sagt nicht, die Juden erwarben . . ., sondern er (Judas) erwarb . . . Er hat das Geld hergegeben, wenn auch andere die Käufer waren; so kann Judas doch mit Recht der Herr (Besitzer *κύριος*) des Ackers genannt werden; denn ihm gehörte das Geld.[5])

Jesus wollte mit allen Mitteln den Judas vor dem Verderben zurückrufen; er hat ihm auch zuerst die Füße gewaschen, nicht dem Petrus; vielleicht ist der Verräter so frech und unverschämt gewesen und hat sich vorgedrängt.[6]) Zwischen Jo 13, 19 und 20 findet er engen Zusammenhang und Gedankenverbindung; 13, 20 will die Apostel trösten.[7])

Euthymius Zigabenus (um 1100) wiederholt ebenfalls in vielem die Gedanken von Chrysostomus. Wenn einige Judas von Schuld freisprechen, da er verraten mußte (Mt 26, 24), so entgegnet Euthymius: nicht deswegen hat er den Verrat begangen, weil es vorherbestimmt war, sondern es war vorherbestimmt, weil er verriet. Aber warum hat Jesus den Judas als Schüler aufge-

---

[1]) Patres apostolici ed. Fr. H. Funk, Tübingen 1901, 1. Band 360/363.

[2]) MG 118, 58 *οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι.*

[3]) Enn. in EvJo MG 124, 783.

[4]) Enn. in EvMt MG 123, 460, s. auch MG 125, 521.

[5]) Enn. in EvMt MG 123, 452.

[6]) Enn. in EvJo MG 124, 789.

[7]) Enn. in EvJo MG 124, 803.

nommen? Es sollte die Größe der Güte Jesu und die Größe der Bosheit des Judas offenbar werden. Jesus hat auch ihm das Heil gelehrt, hat ihn geliebt und der Gnaden gewürdigt; dieser aber blieb schlecht, seine Seele hatte er zur Behausung des Teufels gemacht, indem er sich der Geldgier erschloß und sie einließ. Freiwillig ist er der Verräter geworden.[1]) Die Hohenpriester freuten sich nicht bloß, weil er eine günstige Gelegenheit ihnen verschaffen wollte, sondern noch mehr, weil er seinen Meister haßte.[2]) Von der Geldliebe überwältigt, kam er zum Diebstahl; jetzt wurde er noch getadelt (bei der Salbung in Bethanien); darüber geriet er in Wut und nahm für den Tadel Rache am Meister durch den Verrat.[3])

Viel Mühe hat Euthymius, wie er selbst gesteht,[4]) auf die Klärung der Judaskommunionfrage verwendet. MkMt sagen, daß die Jünger vor der Eucharistie gefragt haben, Lk dagegen, wie Jo nach der Eucharistie. *Δῆλον οὖν ὅτι καὶ πρῶτον καὶ ὕστερον τοῦτο γέγονεν.*[5]) Ebenso habe Judas vor und nach der Eucharistie den Meister gefragt: „Bin ich es?" Er hat gemerkt, daß seine Mitapostel ihn doch nicht verstehen.[6]) Ueber *τὸ ψωμίον* schreibt er: *ἕτερον γὰρ ἦν τοῦτο παρὰ τὸν διαμερισθέντα πᾶσιν ἄρτον.*[7]) Hier verläßt er die Ansicht von Chrysostomus.

Judas sucht zu verbergen, daß er seinen Meister verrät; darum küßt er ihn und vertraut, daß der Meister gütig ist und ihn auch jetzt nicht zurückstößt. Er fürchtet aber, daß Jesus den Nachstellern entweichen könnte; darum nimmt er eine starke Soldatenabteilung mit.[8]) Nach der Tat verhinderte der Teufel, daß der reuige Judas nicht zu Jesus ging, sondern in den Tod. Aber der Tod kam nicht sofort, wie er gewünscht. *Διαγνωσθεὶς γὰρ ὑπό τινων, καθηρέθη τῆς ἀγχόνης, εἶτα ἐν διάζοντι τόπῳ διέζησε καιρὸν ὀλίγον καὶ πρηνὴς γενόμενος, εἴτουν, πεπρησμένος ἐξωγκωμένος, ἐλάκεσεν καὶ διερράγη μέσος καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχα αὐτοῦ, καθώς φησιν ἡ βίβλος τῶν Πράξεων.*[9])

---

[1]) Comm. in Mt, MG 129, 661.
[2]) Comm. in Mc, MG 129, 841.
[3]) Comm. in Jo, MG 129, 1356 und Comm. in Mt, MG 129, 649.
[4]) Comm. in Mt, MG 129, 673.
[5]) Comm. in Lc, MG 129, 1077.
[6]) Comm. in Mt, MG 129, 672.
[7]) Comm. in Mt, MG 129, 676.
[8]) Comm. in Mt 26, 47, MG 129, 688.
[9]) Comm. in Mt 27, 3, MG 129, 705—708.

Bemerkenswert ist besonders, daß Euthymius πρηνής und πεπρησμένος als gleichwertig auffaßt. Ἐκτήσατο erklärt er wie Chrysostomus: der Töpferacker wurde um die 30 Silberlinge gekauft. Judas hat das Geld dafür herbeigeschafft, aber keinen Nutzen davon gehabt, sondern seine Seele verloren.

Mt 27, 9—10 kann in einem apokryphen Werk des Jer. gestanden sein (ἐν τῇ ἀποκρύφῳ αὐτοῦ ἱστόρηται).[1])

b) Die Lateiner.

1. Tertullian (160—220).

In seinem Büchlein De anima gibt Tertullian ein kleines Judasbild: „Iudam quoque aliquamdiu cum electis deputatum usque ad loculorum officium, etsi iam fraudatorem, traditorem tamen nondum, postea diabolus intravit igitur si neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae, solam eam constat ante eventum spiritus utriusque . . .“[2]) Was göttliche Geduld ist, zeigte der Meister dadurch, daß er den Verräter in seiner Nähe hatte, ohne ihn energisch zu brandmarken.[3]) Hinter Judas, dem Verräter, steht der Teufel.[4])

Im Liber de praescript. c. 47 schildert Tertullian die Sekte der Kainiten, welche Judas den Verräter verteidigen.[5])

2. Ambrosius (333 [340] —397).

Judas wurde nicht „per imprudentiam sed per providentiam“ zum Apostel auserwählt.[6]) Gott will auch gegenüber den Sündern seinen Liebeswillen zeigen und so wollte er auch den nicht übergehen, der ihn später verraten sollte.[7]) Judas wäre nicht zu seinem Verbrechen gekommen, hätte er nicht dem Teufel Einlaß in sein Herz gewährt.[8]) Für die Kommunionfrage läßt sich bei Ambrosius nichts Sicheres finden.

Zum Kusse bemerkt der Heilige: Jesus sagt zu Judas, der ihn küßt: Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn; d. h. „venenum infundis osculo, quo gratia charitatis infunditur . . . hoc

[1]) Comm. in Mt. 27, 9 MG 129, 708.
[2]) c. 11. CL 22, 1 ed. Reifferscheid et G. Wisowa, Wien 1890, 316.
[3]) De patientia c. 3. CL 47, 3 ed. Kroymann, Wien 1906, 4.
[4]) adv. Marc. lib. 3, 7. Cl 47, 3 ed. Kroymann etc. 387.
[5]) ML 2, 79—82.
[6]) Exp. ev. s. Lc, lib. 5, 45. CL 32, 4 ed. H. Schenkel, Wien 1902, 199.
[7]) De paradiso c. 8. Ch 32, 1 ed. C. Schenkel, Wien 1897.
[8]) Enn. in Ps. 37, MG 14, 1041.

ergo osculo tradis periculo, quem propter osculi commercium venerari deberes! . . . ego osculum non nego: ipse videris, qui violaveris osculi sanctitatem". Schließlich konnte er die Geduld des Herrn nicht ertragen, der die Majestät verriet; so kam es, daß er sich von seinem großen Frevel nicht mehr frei machen konnte; daher ging er weg, gab das Geld zurück, d. h. er verdammte seine Habsucht, „tantae impietatis auctorem", und gab den Preis des Treubruches der Synagoge zurück. Der Verräter wird dadurch nicht entschuldigt, wie manche wollen.[1])

Judas war nicht mit Jesus innerlich verbunden. So hörte Judas zwar die Worte Jesu, verstand sie aber nicht; darum glaubte er „vana pro veris" sprechen zu können und Jesus zu täuschen. Er war nicht mit Jesus: „nam si intellexisset, non prodidisset".[2])

3. Hieronymus (340—420).

Hieronymus bringt in seiner Exegese der Judastexte hauptsächlich das, was er bei Origenes vorfand. Judas „unbekämpfte und unersättliche Geldgier, gepaart mit einer unverschämten Verwegenheit und mit frechem Unglauben", sind die Ursachen seines Falles.[3]) Er sitzt mit den anderen Aposteln zu Tische und nimmt (wahrscheinlich) an der Kommunion teil, damit kein Verdacht auf ihn fällt.[4]) Jesus will ihn nicht offen entlarven, damit der Verräter nicht noch unverschämter werde.[5]) Judas kommt aber nicht eigentlich durch sich selbst zum Verrat, die „occasio stimulans" ist das dargebotene Geld der Juden, der „stimulator" der Teufel.[6]) Die Reue offenbart den ursprünglich guten Kern der Judas-Seele.[7]) Uebermäßige falschgerichtete Traurigkeit bringt ihn schließlich in den selbstgewählten Tod.[8]) Hieronymus erinnert dabei an 1 Kor 5. (Fall der Blutschande). Es wäre aber falsch, zu behaupten, daß Hieronymus etwa an das Verbrechen der Blutschande von seiten der Verräters, wie mittelalterliche Legenden erdichten, denkt.[9])

---

[1]) Enn. in Ps. 39, MG 14, 1063.
[2]) Enn. in Ps. 40, MG 14, 1074.
[3]) Comm. in Mt 27, 1, ML 26. 204.
[4]) Adv. Jovinianum lib. 2, ML 23, 335.
[5]) Comm. in Mt 26, 20, ML 26, 208.
[6]) Comm. in Mt 26, 1, ML 26, 204.
[7]) Comm. in Mt 26, 1, ML 26, 204.
[8]) Comm. in Amos ML 25, 1103.
[9]) s. P. Lehmann a. a. O. 310.

4. Augustinus (354—430).

Augustinus stellt aus dem Kampf gegen die Pelagianer und die absoluten Prädestinatianer heraus das Judasproblem unter den Gesichtspunkt des göttlichen Vorauswissens und Vorausbestimmens. Weniger nachsichtig als z. B. Hieronymus beurteilt er den Apostel-Verräter: „Quid Juda peius!“[1]) Das ist seine Grundeinstellung. Schon am Kapharnaumstag zeigt sich die Schlechtigkeit des Judas: er glaubt nicht, bleibt aber doch „non ad intelligendum“ (Jo 6. 70).[2]) Augustin bekämpft die mildere Auffassung: „Nicht da erst ist Judas verloren gegangen, als er von den Juden das Geld erhielt; er war schon ein Dieb und folgte dem Herrn als ein Verworfener nach. Je länger er bei Jesus war, desto schlechter wurde er. Er mißbrauchte sein Amt: non ex cura pauperum tritt er für die Armen ein, sondern ex avaritia. Ecce inter sanctos est Judas, ecce fur est Judas: fur et sacrilegus, non qualiscumque fur, fur loculorum sed dominicorum, fur loculorum sed sacrorum ... talis erat Judas.“[3]) Judas ist Typus der Bösen in der Kirche, wie Petrus der Typ der Guten.[4]) Wenn Jesus den Judas zum Apostel erwählte, so hat er sich in diesem „lupus ovina pelle contectus“ nicht getäuscht;[5]) er hat es getan, nicht weil jener würdig war, sondern weil es Gott so wollte.[6]) Als „Sohn des Verderbens“ war er schon in Ps. 108 vorausverkündet. Judas will das Schlechte, sed nesciente (Juda) scienter Jesus utebatur. In vielen Variationen bemüht sich sodann Augustinus die Uebeltat des Judas als eine Wohltat für uns auszulegen.[7]) Judas tut freiwillig das Böse: Unglaube, Geldsucht, Satan treibt ihn zum Verrat.[8]) Er nimmt an der hl. Kommunion teil: non auten, ut putant quidam negligenter legentes, „tunc“[9]) Judas Christi corpus accepit. Intelligendum est enim, quod jam omnibus eis distribuerat Dominus sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut sanctus Lucas evidentissime narrat (Lk 22, 19 und 21)... *Τὸ ψωμίον* ist nicht der eucharistische Bissen.[10])

[1]) Tract. in Jo 27, 7, Ausgabe H. Hurter, Sanct. Patrum Opusc. selecta, Innsbruck 1884, I, 464.
[2]) a. a. O. I, 441.
[3]) Tract. in Jo 50, 10, a. a. O. II, 150.
[4]) Tract. in Jo 50, 11 und 12, a. a. O. II, 151—153.
[5]) Tract. in Jo 112, 2, a. a. O. II 463.
[6]) Tract. in Jo 55, 4—5, a. a. O. II 196—791.
[7]) Tract. in Jo 55, 5, (II, 197) 62, 4 (II, 226).
[8]) Tract. in Jo 27, 7, (I, 461) 50, 10 (II, 150).
[9]) „Tunc“ bezieht sich auf d. Stelle: et cum tinxisset panem, dedit Judae, Jo 13, 26.
[10]) Tract. in Jo 62, 3, (II, 226), s. ferner Tr. 50, 10, a. a. O. und de cons. evang. lib. 3 c. 1, 3, CL 43, 3, ed. Weihrich, Wien 1904, 270.

5. Leo der Große (reg. 440—461).

„Daß der göttliche Heilswille durchgeführt wurde, dafür schulden wir dem Judas nicht den geringsten Dank, wenngleich seine Gottlosigkeit — freilich ohne daß er es wollte — unserer Erlösung diente. Jesus hätte auch dem Judas die Gnade der Verzeihung nicht vorenthalten, hätte er zu jener Buße seine Zuflucht genommen, die den Weg zu Christus zeigt und nicht zu der, die ihn aufstachelte, zum Strick zu greifen. In den Worten: „„Ich habe gesündigt, weil ich unschuldiges Blut verriet,““ zeigt sich, daß er noch immer in seinem schändlichen Unglauben verharrte. Noch in seinen letzten Todesnöten hielt er Jesum nur für einen Menschen, wie wir sind, nicht aber für Gott und Gottes Sohn.“[1]) „Judas ist gottloser und unglücklicher als alle: und wenn auch soviele Wunder und Gnaden des Herrn deinem Gewissen keine Ruhe mehr ließen, so hätten dich wenigstens jene Sakramente (illa sacramenta) von deinem unseligen Schritt zurückhalten sollen, die du beim Ostermahl empfingst, als dein Verrat bereits durch ein Zeichen der alles wissenden Gottheit aufgedeckt war. Warum mißtraust du der Güte dessen, der dich nicht vom Genusse seines Fleisches und Blutes ausgeschlossen und dir nicht den Freundeskuß verweigert hat.?“[2]) Aehnlich spricht sich Leo nochmals aus in Sermo 58 (al. 56) n. 3: „Jesus setzte das Sakrament seines Leibes und Blutes ein . . . Von diesem Geheimnisse schloß er nicht einmal den Judas, seinen Verräter, aus, um zu zeigen, daß Judas, . . . durch keinerlei Kränkung zum Verrat gereizt worden war. Sein eigenes Herz brachte diesen zu Fall und verleitete ihn zum Treubruch, da er sich dem Satan anschloß und nicht Christus zum Führer haben wollte.“[3]) Die Stellung Leo's zur Kommunionfrage ist durchsichtig.

„Vom Feuer der Habsucht war Judas erfaßt und vor lauter Verlangen nach den dreißig Silberlingen merkte er nicht, welch reichen Schatzes er verlustig ging. Seine bevorzugte Stellung gab er für eine so lächerlich kleine Summe preis . . . Ihn lockte nicht so sehr die Höhe des Kaufpreises als die Größe des Verbrechens . . . Mit Recht wurde seine Bestrafung in die eigene Hand gelegt, weil man keinen grausameren Feind gegen ihn hätte finden können als ihn selbst.“[4])

---

[1]) Sermo 52 (al. 50), n. 5, ML 54, 316 (De Passione Dom.).
[2]) Sermo 54 (al. 52), n. 3, ML 54, 320.
[3]) ML 54, 333.
[4]) Sermo 67 (al. 65), n. 4 ML 54, 370.

Aus allem ergibt sich die nahe Verwandschaft der Judasbeurteilung Leo's mit der von Augustin.[1])

c) Die Syrer.

1. Die Didascalie (250—300) und die Constitutiones Apostolorum (400—450).

Beide Schriften sind innigst miteinander verwandt. Die ersten sechs Kapitel der Const. Ap. sind nur Umarbeitung und Erweiterung des Didaskalie.[2])

In dem Abschnitt, wo von der Einzelanklage der Sünden die Rede ist, wird in Didasc. 2. 14, 9 auch das Beispiel des Judas angeführt: Neque enim Judas nos nocuit, cum nobiscum oraret, sed solus periit.[3]) Die Const. Apost. weisen in der Parallelstelle darauf hin (2, 14, 8): „Judas hat als einer von uns das Amt des Apostolates (*τὸν κλῆρον τῆς διακονίας* vgl. Apg 1, 24) erhalten, wie wir . . . er aber hat sich erhängt".[4]) Aus der Stelle 5, 14, 1 ff. der Didasc.[5]) scheint hervorzugehen, daß Judas nicht kommuniziert hat. Auf das Entlarvungswort Jesu hin stand Judas auf (et surrexit Judas) und ging weg, um ihn zu überliefern. Das Paschamahl fand nach der Didasc. tertia sabbati vespere statt; somit fällt nach der Didasc. auch der Weggang des Judas und die Gefangennahme Jesu auf diesen Tag (5, 14, 5). Im Vers vorher (4) heißt es aber: und es kam Judas mit den Schriftgelehrten und den Priestern des Volkes und überlieferte unseren Herrn Jesus Christus: hoc autem factum est quarta sabbati. Wir sehen, die Chronologie ist schon in Didasc. und ähnlich in den Parallelstellen der CAp. verwirrt (5, 14, 1 ff.).[6]) Man sollte darum aus „Deinde" der Did. 5, 14, 3 keine weiteren Schlüsse ziehen (vgl. Bernhard[7]). Es würde wohl im Falle einer tatsächlichen Ueberzeugung von der stattgefundenen Judaskommunion die Did. in 2, 14, 9 das Sakrileg erwähnt haben.

Klar sprechen sich gegen eine Teilnahme des Judas an der Kommunion aus die CAp.: „Nachdem er (Jesu) uns die . . . Ge-

[1]) vgl. Sermo 58 (al. 56), n. 3 mit August. Tract. in Jo 62, 3, Hurter II, 226.
[2]) A. Spiteri, a. a. O. 40.
[3]) Didascalia et Constitutiones Apostolorum ed. Fr. X. Funk, Paderborn 1906. 1. Bd. 52.
[4]) a. a. O. 53.
[5]) a. a. O. 272.
[6]) Spiteri, a. a. O. 41; GAL II, 305.
[7]) ZkTh 35 (1911), 35, A 2.

heimnisse seines kostbaren Leibes und Blutes gegeben hatte — Judas war nicht mit uns zugegen (*Ἰούδα μὴ συμπαρόντος ἡμῖν*) — ging er auf den Oelberg . . .“.[1])

Das Bild, das die CAp. von Judas geben, deckt sich mit den biblischen Angaben. Er führt die Kasse, stiehlt daraus infolge Geldgier Armengelder; Jesus hat ihn in seiner Langmut nicht fortgejagt. Der Teufel gewinnt immer mehr Einfluß auf den Apostel. Bei der Entlarvung sagt „unser guter Herr“ nicht den Namen, er gibt nur zwei Zeichen; das eine: der mit mir die Hand in die Schüssel taucht . . .; das andere: dem ich den eingetauchten Bissen reiche . . .!

Auf die Frage des Judas: „Bin ich es? antwortet der Herr nicht mit dem einfachen: „Ja“ sondern mit: „Du hast es gesagt“ und um ihn einzuschüchtern fährt der Herr weiter: „Wehe dem Menschen . . .!“ Als dies Judas hörte, ging er weg zu den Priestern. „Was wollt ihr mir geben und ich werde ihn überliefern.“ Die Chronologie ist, wie schon bemerkt, hier gestört.[2])

In 6, 12, 1 [3]) wird berichtet, daß die 12 Apostel in Jerusalem zusammenkamen, um als gemeinsame Abwehr gegen die ausgebrochenen Irrlehren die Didasc. zu schreiben. Während die Didasc. stillschweigend über die „Zwölfzahl“ hinweg geht, ergänzen die CAp. zu *οἱ δώδεκα:* für den Verräter wurde Matthias als Apostel bestimmt.

Das Judaslaster war die Geldsucht. Darum warnen die CAp.: *οὐ κλέψεις.* Judas hat die Armengelder gestohlen und den Herrn der Herrlichkeit den Juden ausgeliefert; dann wurde er von Reue erfaßt, erhängte sich (*ἀπήγξατο*), barst mitten entzwei und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet.[4]) Die CAp. verbinden demnach Mt 27, 5 mit Apg 1, 18.

2. Aphraates († 367).

Ueber die Judaskommunionfrage spricht sich der persische Weise folgendermaßen aus: „Nachdem Judas von ihnen hinausgegangen war, nahm (Jesus) das Brot, segnete (es) und gab es seinen Jüngern und sprach zu ihnen . . .“ [5])

[1]) 5, 14, 7. Ueber das Verhältnis der CAp zu Tatians Diatessaron vgl. Th. Zahn, Forsch. 1, 236 f.; M. Meinertz, a. a. O. 374; A. Spiteri, a. a. O. 43.

[2]) 5, 14, 1—9; Fr. X. Funk, a. a. O. 271, 273.

[3]) Fr. X. Funk, a. a. O. 327; ähnlich 6, 14, 1, a. a. O. 335.

[4]) 7, 2, 12, a. a. O. 391.

[5]) Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes in der Patrologia Syriaca, J. Parisot, acc. R. Graffin, pars 1, tom 1, Parisis 1894 (12. Homilie über das Pascha p. 516 v. 22—24. Uebersetzung von G. Bert TU. (O. Gebhardt u. A. v. Harnack), III. 3., 4., Leipzig 1888, 188.

Eine eigenartige Sondermeinung vertritt Aphraates über das Ende des Judas. Er sagt, Judas, der unsern Erlöser verriet, hat sich mit einem Mühlstein am Hals in das Meer gestürzt.[1])

3. Ephräm der Syrer († 379) und Cyrillonas (Ende des 4. Jahrh.)

In Nr. 35 der Carmina Nisibena klagt Satan über seine Ohnmacht gegenüber Jesus und sagt u. a.: „Er (Jesus) wählte den Jskariot, als kännte er ihn nicht, und wiederum zeigte er, daß er ihn kannte, obgleich auch er die Binde und Lösegewalt hatte." Der Tod gibt dann Satan folgenden Rat: „Ich rate dir, wenn überhaupt uns dieser Kampf noch etwas zu tun gestattet: Geh hin und fahre in seinen Jünger, daß das Oberhaupt sich mit den Oberhäuptern bespreche; dann laß dein ganzes Heer los, daß es hinziehe und die Pharisäer aufreize. Sprich aber nicht barsch, wie du sonst gewohnt bist: . . . küsse ihn mit Liebe und verrate ihn . . ."[2])

Für Ephräm charakteristisch ist die Meinung, daß der Heiland den Bissen, den er Judas geben wollte, vorher im Wasser aller Segnungen beraubte. Aus den Azymahymnen geht hervor, daß nach Ephräm die ungesäuerten Brote ein Vorbild der Eucharistie waren, so, daß die Alten durch sie das neue Sakrament genossen.[3]) Sie waren ein Heilmittel zum Leben.[4]) Dadurch wird die Auffassung und der Sinn von „Bundessegen" in der Erklärung der Handlungsweise Jesu klar: „Von diesem Brote wurde der frühere Bundessegen abgewaschen, da es für den neuen Bundessegen hergerichtet war". „Bundessegen" steht hier für den alten rituellen Segen, der von diesem Bissen genommen ward, weil Judas auch dessen unwürdig war.[5]) Daß Judas nicht mehr an der hl. Kommunion teilgenommen hat, sagt auch die 4. Rede in der Karwoche: „Nachdem Christus seinen Jüngern das neue Brot, das heilige, gegeben hatte, gab er ihnen weiter das Sakrament in seinem ganzen Sinnbild. Alle traten

---

[1]) 14. Homilie „von der Belehrung", G. Bert, a. a. O. 217.

[2]) S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866. Deutsche Uebersetzung v. S. Euringer, BKV Bd. 37, 294, Kempten-München ² 1919.

[3]) Sancti Ephraemi Syri, Hymni et Sermones, ed. Th. J. Lamy, a. a. O. 1, 617 (17. Hymnus, Vers 5).

[4]) a. a. O. I, 621 (18. Hymnus, Vers 15).

[5]) Ephraemi Syri Sancti Evangelii concordantis expositio facta. In Latinum translata a. R. P. J. B. Aucher-Mösinger, a. a. O. 221.

heran und tranken aus dem Kelche, und zwar jene elf von ihnen — nämlich weil Jesus Judas schon bei der Verteilung des einfachen Brotes durch ein eingetauchtes Stücklein entfernt hatte."[1]) „Nachdem von der Schar der Zwölfe der geheime Wolf sich abgesondert und entfernt hatte, stand das Lamm der Wahrheit auf und brach seinen Leib seinen Schafen . . ."[2])

Durch die Habsucht hatte Judas sich vom Herrn getrennt. Judas war nicht ein Glied von seinem Leib, der Kirche, sondern nur der Staub, der sich an die Füße seiner Jünger anhängt. Deshalb wusch der Herr in der Nacht, in der er Judas von ihnen trennte, den anhängenden Schmutz von ihren Füßen, um uns zu belehren, daß Judas, der als der letzte von den zwölf Aposteln gleichsam der Fuß des Körpers war, von Jesus gleichsam als der Schmutz . . . von den Füßen der Apostel abgewaschen wurde.[3])

Ueber das Ende des Verräters berichtet Ephräm neben der einen Tradidion, daß Judas sich erhängt und sein Leib auseinandergeborsten sei, auch eine andere Ueberlieferung: Judas hat die Tür verschlossen und inwendig verriegelt und bis er in Fäulnis übergegangen und sein Leib seinen Inhalt hatte ausströmen lassen, habe niemand die Tür des Hauses geöffnet, um das Innere zu besehen.[4])

In gleicher Weise wie Ephräm denkt auch Cyrillonas über den Judasbissen.[5]) Mächtiges Erstaunen erregt es, als die Hand unseres Herrn (bei der Fußwaschung) seinen Mörder berührte. Er offenbarte nicht dessen Bosheit, sondern bedeckte seinen Frevel und behandelte ihn ganz wie die übrigen.[6]) Dramatisch stellt Cyrillonas den Weggang des Judas dar; „Wer sah je ein so unerhörtes Gastmahl, bei dem der Habicht mit den elf Tauben speiste? Wer sah je ein so wunderbares Mahl, wo der Maulwurf, der Sohn der Finsternis, zugleich mit dem Adler teilnahm? . . . Zur Abendzeit verließ Judas den Speisesaal . . . der Bock war geflohen . . . Als jener hinausging, war sein Kopf ihm furchtbar schwer, seine Gesichtsfarbe glühend,

[1]) Th. J. Lamy, a. a. O. 1, 421.
[2]) Th. J. Lamy, a. a. O. 1, 603—605.
[3]) Aucher-Mösinger, a. a. O. 221.
[4]) S. Evangelii concord. exp., a. a. O. 240. S. Ephraemi Syri opera omnia tom. II (Editio Rom. 1737), 407. S. Th. Zahn, Forsch. I, 212.
[5]) Erste Homilie über das Pascha Christi in ZdmG 27 (1873), 569 ff.; deutsche Uebersetzung von S. Landersdorfer in BKV, Bd. 6, Kempten ² 1913, 30 ff.
[6]) Hymnus über die Fußwaschung. Text bei Bickell in ZdmG 27 (1873), 566 ff., Uebersetzung von S. Landersdorfer, a. a. O. 28.

seine Züge entstellt, sein Herz bebend, sein ganzes Wesen verstört; die Zähne klapperten, die Kniee schlotterten ihm. Der Verstand verließ ihn, die Ueberlegung wich von ihm."[1])

4. Bar-Hebraeus, Gregory Abu'l Faraj.

Neues Selbstständiges bringt Bar-Hebraeus in seinen wenigen Bemerkungen zu Judas nicht. Bei Behandlung von Mt 26 zählt er die verschiedenen bei den Syrern aufgetauchten Meinungen über die Judas-Kommunionfrage auf, ohne seinen eigenen Standpunkt klar anzugeben. „Mar Ephrem und Mar Jacob sagen: unser Herr hat dem Judas das Geheimnis gereicht, er nahm aber dem Brot, das er zuvor in Wasser eintauchte, den Segen. Andere sagen, das Eintauchen in Wasser hat das Brot nicht des Segens beraubt. Philoxemus dagegen behauptet, Judas hat nicht kommuniziert, weil zuvor schon Satan in ihn hineingefahren ist. David, der Mönch, sagt, Judas hat an den Geheimnissen teilgenommen; das Brot aber war des Segens nicht beraubt. Judas aß es ohne Glauben wie ein gewöhnliches Brot."[2])

II. Die Judas-Exegese in der Legende und den Apokryphen.

1. Das Papias-Fragment (um 120—130).

Durch Apollinaris ist uns ein Fragment aus dem Werke von Papias: „Auslegung von Herrensprüchen" aufbewahrt,[3]) das eine volkstümliche Ueberlieferung und legendäre Ausschmückung über das Judas-Ende enthält. Judas starb hiernach nicht durch Erhängen, sondern lebte, vor dem Ersticken herabgenommen, noch weiter.

„Als hervorragendes Beispiel von Gottlosigkeit (*μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα*) wandelte Judas in dieser Welt, (noch weiter), der zu einem solchen Fleichesumfang angeschwollen war, daß er nicht einmal, wo ein Wagen leicht durchfährt, hindurchgehen konnte, ja nicht einmal die Masse seines Kopfes. Denn seine Augenlider, heißt es, seien dermaßen angeschwollen gewesen, daß er überhaupt das Licht nicht

[1]) Erste Homilie über das Pascha Christi, a. a. O. 35 f.

[2]) ed. by W. E. W. Carr, a. a. O 63 (Uebersetzung) und 78, (syrisch).

[3]) 4. Buch der Ausl., s. Text bei Fr. X. Funk, Patres Apostolici 1, Tübingen 1901, 346 ff. und Th Zahn, Forsch. 6, Leipzig 1900, 153—157.

sah, und seine Augen konnten auch nicht von einem Arzte mit Hilfe eines Augenspiegels erblickt werden; so tief lagen sie von der äußeren Oberfläche. Sein Schamglied erschien aber durch Mißgestaltung überaus widerlich und groß, und es gingen dadurch aus dem ganzen Körper zusammenfließend Eiterteile und Würmer zu (seinem) Schimpfe ab, allein schon durch die natürlichen Bedürfnisse. Als er dann nach vielen Qualen und Strafen an privatem Orte, wie es heißt, gestorben war, sei der Ort von dem Geruche bis jetzt öde und unbewohnt gewesen; ja es könne bis zum heutigen Tage nicht einmal einer an der Stelle vorübergehen, ohne sich die Nase mit den Händen zuzuhalten. So stark erfolgte der Ausfluß durch sein Fleisch auch auf die Erde."

Durch Irenäus[1]) kennen wir noch ein anderes Fragment von Papias, das den Unglauben des Judas legendenhaft schildert.

„Es werden Tage kommen, wo Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10000 Reben und an einer Rebe 10000 Zweige, und an einem Zweige 10000 Schosse und an jedem Schoß 10000 Trauben und an jeder Traube 10000 Beeren und jede Beere wird ausgepreßt 1000 Liter Wein geben . . . Dies bezeugt auch Papias, ein Hörer des Johannes . . ., wie in dem vierten seiner Bücher — fünf hat er nämlich verfaßt — geschrieben steht. Und dann fügt er hinzu: „Dies aber ist glaublich den Gläubigen". Und als der Verräter Judas nicht glaubte und fragte: „Wie werden solche Erzeugnisse von dem Herrn zustande gebracht werden?", da habe der Herr ihm gesagt: „Sehen werden es, die dazu kommen".

2. Der Hirt des Hermas (um 130—150).

An die Verratstat und Unglückseligkeit des Verräters werden wir beim Hirten des Hermas erinnert: in Sim 8, 6, 4: „Höre, deren Stäbe vertrocknet und vom Wurm zerfressen gefunden werden, das sind die Abtrünnigen und Verräter (*προδόται*) der Kirche . . . Sie sind für immer verloren gegangen. Du siehst auch, daß kein einziger von ihnen Buße getan hat . . . Von solchen Leuten ist das Leben gewichen."[2])

In Sim 9, 19, 1: „Vom ersten Berg, dem schwarzen, kommen . . . Abtrünnige und Lästerer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes.

[1]) Adv. Haer. 5, 33, 3, MG 7, 1214, cf. Eus. III, 39, 1, GSA 1, 286.

[2]) Patres Apostolici. ed. Fr. X. Funk, Tübingen 1901, vol. 1, ed. II, 569.

Ihr Los ist nicht Buße, sondern Tod. Und deshalb sind sie auch schwarz; denn ihre Art ist ruchlos.“ [1])

3. Apokryphe Evangelien und Akten.

Das Ebionitenevangelium (entstanden um 170—190) erwähnt Judas Iskariot unter den von Jesus erwählten Aposteln.[2])

Die Johannesakten (um 200) streifen in dem Satze: „Ich bin dein Gott, nicht der des Verräters“ die Judasgestalt.[3])

Die Thomasakten (nach 200) mahnen: „Enthaltet euch des Diebstahls (κλοπῆς), welcher Judas Iskariot anlockte und dann zum Erhängen brachte.“ [4]) An anderer Stelle gesteht Satan, der große Drache: „Ich bin der, welcher Judas entzündete und erkaufte, Christus dem Tod zu überliefern“.[5])

Auch die Petrusakten (um 220) betonen den gewaltigen Einfluß Satans auf Judas. Petrus ist von großem Schmerz ergriffen und klagt den Teufel an: „O ihr mannigfaltigen Künste und Versuchungen des Teufels! . . . . Du hast meinen Mitschüler und Mitapostel Judas gezwungen, gottlos zu handeln, daß er unseren Herrn Jesus Christus verriet.“ [6])

Nach dem koptischen Bartholomäusevangelium (Ende des 4. Jahrhunderts) hatte Judas das Armengeld wie den Verratslohn seiner Frau gebracht.[7])

In einem anderen koptischen Fragment, das Fel. Haase dem Evangelium des Gamaliel zuschreibt,[8]) heißt es anläßlich der Brotvermehrung: Judas hat keinen Anteil am Brote erhalten, um es

---

[1]) a. a. O. 614.

[2]) Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. 4, ed. 2, Leipzig 1884, 32—38 Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons 2, 2, 7. Waitz in ZntW 13 (1912). Hennecke E., Ntl Apokryphen, Tübingen 1924, 39 f.

[3]) Johannesakten 96, Acta Apost. Apocr. ed. M. Bonnet II, 1, Leipzig 1898, 198.

[4]) Thomasakten, 84. Acta Apost. Apocr. ed. M. Bonnet II, 2, 200.

[5]) a. a. O. 32, 149.

[6]) Petr.-Akt. 8. Acta Apost. Apocr. Acta Petri ed. R. A. Lipsius, vol. 1, Leipzig 1891, 55 und 56, neueste Edition von L. Vouaux, Les Actes de Pierre, Paris 1922.

[7]) Les apocryphes coptes. Première partie. Les évangiles des douze apôtres et de S. Barthélemy, Patribl. Orient. 2 (1907), 150, 185, 195. Lacau, Fragments d' apocryphes coptes 67, 68.

[8]) Literakritische Untersuchungen zur orientalischen apokryphen Evangelien-Literatur, Leipzig 1913, 11—22.

unter die Menge zu verteilen . . . Judas war nicht würdig an Jesu Fleisch.[1])

In dem von Zoëga[2]) beschriebenen, jetzt im Vatikan befindlichen koptischen Codex CXXXII fol. undecim. Fragmenta duo de rebus S. S. Andreae et Paulae, duo pariter de rebus S. Bartholomaei heißt es: Andreas hat den Ort der Seelen in der Hölle besucht. Er hat auch die Seele des Judas gesehen und mit ihr gesprochen über den Abstieg Christi zur Vorhölle. Christus habe alle Seelen, die an jenem Orte waren, herausgeführt, mit Ausnahme des Judas, weil er, bevor er sich aufgehängt hatte, den Teufel, der ihn unter der Gestalt einer Schlange überlistete, als seinen Herrn anbetete.

O. v. Lemm[3]) hat koptische Texte ediert, in denen das Ende des Judas rethorisch behandelt wird. Sie zeigen auch die Verwandtschaft zu dem soeben angeführten Fragment. „Judas fürchtete sich nach der großen Sünde (des Verrates) sehr, als er seinen Namen in aller Mund hörte: Sein Jünger hat ihn verkauft". Er sprach: „„Wehe mir, denn ich habe unschuldiges Blut dem Tode preisgegeben"". O Judas, du Gottloser, woher kam dein befleckter Name in unserer Mitte? Getilgt werde dein Name aus dem Buch der Lebenden und gedacht werde der Verschuldung deiner Eltern vor dem Herrn, und nicht werde getilgt die Sünde deiner Mutter, weil du nicht gedachtest Barmherzigkeit zu üben. Darauf befahl ihm sein Genosse in der Schlechtigkeit, der Satan: „Was sitzest du da und was tust du da, wo du weißt, daß, wenn dieser in die Hölle hinabsteigt, er die Gefangenen mit sich heraufbringen wird. Gehorche mir nur! Erhebe dich und erhänge dich und stirb! Und er wird sich deiner erbarmen und wird dich heraufbringen mit allen Gefangenen. Es erhob sich der, dessen Ende zu ihm auf böse Weise kam, bevor er es wußte. Er nahm die 30 Silberlinge und ging hin zu den Hohenpriestern . . ."

Wir ersehen schon aus diesen mitgeteilten Texten, welches Interesse gerade in den koptischen Apokryphen die Judasgestalt findet.[4])

---

[1]) Mitgeteilt von F. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen. Ntl Abh. 9, 1—3, Münster 1922, 277.

[2]) Zoëga, Catalogus codicum copticorum qui in bibliotheca Noniana asservantur, Romae 1810, 230.

[3]) Koptische Miszellen Nr. CXXXIV. Izvěstija Imperatorskoj akademii nauk. VI, Sér. 8 (1914), 503—504.

[4]) Felix Haase, a. a. O. S. 277.

Im arabischen Evangelium von der Kindheit Jesu (Evangelium infantiae Salvatoris) findet sich c. 35 die Erzählung: Judas ist als Kind schon vom Teufel besessen gewesen und hat jeden, der ihm in den Weg kam, angefallen und gebissen. Darum wollte ihn seine Mutter zu Christus bringen, der damals auch noch ein Knabe war, damit er durch seine Wunderkraft ihn heile. Sie fand den Jesusknaben vor dem Hause spielen. Judas stürzte sich sofort auf Jesus und biß ihn in die Seite. In demselben Augenblick wich der böse Geist in der Gestalt eines tollen Hundes von ihm. Christus wurde aber später, als er gekreuzigt wurde, an derselben Stelle von der Lanze getroffen, an welcher ihn Judas gebissen hat.[1])

Eine eigentümliche apokryphe Erweiterung über das Ende des Judas findet sich in den, vermutlich aus dem 4./5. Jahrhundert stammenden Pilatusakten.[2])

Als Judas sah, daß Jesus dem Pilatus übergeben wurde, ergriff ihn heftige Reue, er bekannte seine Schuld und warf das Sündengeld in den Tempel, da er von dem Synedrium abgewiesen ward. „Dann ging Judas in sein Haus, um sich einen Strick aus Binsen zu machen und damit aufzuhängen. Seine Frau, die einen Hahn am Feuer briet, fand er gerade am Herde vor. Bevor aber Judas noch davon kostete, sagte er zu seiner Frau: „Weib, richte mir Binsen her, ich will mich aufhängen, ich verdiene es nicht anders!“ Seine Frau sagte zu ihm: „Was sagst du da für Worte?“ Judas erwiderte ihr: „Erkenne die Wahrheit, ich habe ungerecht meinen Lehrer Jesus an die Uebeltäter für Pilatus ausgeliefert; Pilatus wird ihn töten lassen, er selbst aber am dritten Tage auferstehen — und wehe uns!“ Seine Frau sagte zu ihn: „Sprich und urteile doch nicht so. Ebensowenig wie dieser Hahn, in der Feuersglut gebraten, kräht, so wird Jesus auferstehen, wie du sagst!“ „Sogleich auf dieses Wort hin schlug aber jener Hahn seine Flügel und krähte zum

[1]) Tischendorf, Evang. apocr., Leipzig ² 1876, 199 ff. „Es wird vielleicht auf syrische Quellen zurückgehen“. P. Lehmann, a. a. O. 310.

[2]) Pilatus-Akten ed. C. Tischendorf, Evangelia Apocrypha, rec. B. Lipsiae 1876, 290. Ueber die Abfassungszeit vgl. E. v. Dobschütz in ZntW 3 (1902) 90; Th. Mommsen in ZntW 3 (1902), 205;
GAL 1, 543 und E. Hennecke, Ntl. Apokr. 77. Eine interessante Weiterbildung dieser Legende hat Paul Lehmann ediert in „Judas Ischarioth“ in der lat. Legendenüberlieferung des Mittelalters, Studie Medievali, Torino 1929, „Dicta“-Poem, 3. Teil 340 f. Das Zwiegespräch findet hier nicht zwischen Judas und seiner Frau, sondern zwischen ihm und seiner Mutter statt.

drittenmal. Daraufhin wurde Judas noch mehr erschüttert, machte sich sogleich einen Strick aus Binsen und erhängte sich und starb so."

Rezension C fügt hinzu: *ἄλλοτε ἐλάκισεν, ἐπρίσθη καὶ ἐβρέμεσεν* (?). Tischendorf[1]) vermutet, daß diese Worte zunächst Randbemerkungen waren, die später in den Text selber hineingerieten. F. H. Ely[2]) will *ἐπρίσθη καὶ ἐβρέμεσεν* korrigieren in *ἐπρήσθη καὶ ἐῤῥάγη μέσος*.

4. Aus Katenen und Scholien.

Eine armenische Katene bringt nach einem Abschnitt aus Chrysostomus folgenden Bericht über das Ende des Judas: Nachdem er angeschwollen war, sagt er (Petrus), barst er entzwei und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet . . . Aber daß er zur Erde fiel und barst und seine Eingeweide herausströmten, ist diesem gleich. Denn er schloß die Türen hinter sich zu, bevor er sich erhängte; aber er blieb daselbst auf dem Galgen am Freitag und Sabbath. Als er angeschwollen und schwer geworden war, riß der Strick, an welchem er hing; er fiel, barst entzwei und wurde ausgeschüttet. Aber der Gestank des eiternden Haufens und seiner Gedärme brach die Kinder Jerusalems zusammen, zu kommen und zu sehen sein schmachvolles Ende und das traurige Zeichen, welches für ihn der Vorläufer des höllischen Feuers war.[3])

In anderer Version weiß ein Scholion von Eusebius zu erzählen: Judas hat sich erhängt, aber der Strick zerriß. Er fiel zu Boden, verletzte sich schwer am Unterleib. Man legte ihn ins Bett und er lag 2 Tage halbtot und schweratmend da; dann tat er einen Sturz und starb an Verschüttung der Eingeweide.

2. Kapitel.

Judas als Schuft.

Schon Papias stellte Judas als „das große Beispiel von Gottlosigkeit" hin. Von der Schrecklichkeit des Endes ergab sich der Rückschluß auf die Schlechtigkeit des Anfangs. Bemerkenswert ist,

[1]) a. a. O. 290 A.

[2]) JthSt 13 (1912), 415.

[3]) Th. Zahn, Forsch. 6, 155 und F. C. Conybeare im American Journal of Philology 17, 150 und Classical Rewiew 9 (1895) 258.

daß schon seit dem Altertum das Endschicksal des Judas besonders interessierte; die verschiedensten Versionen waren darüber im Umlauf.[1])

Judas ist ein ganz schlechter Mensch. Er hat, wie der Heliand-Dichter es darstellt, den schändlichsten Treubruch begangen, die gefeiertste germanische Tugend verletzt; darum erscheint er so fluchwürdig.[2])

Zur Strafe für seinen Verrat und Treubruch ist Judas mit Brutus und Cassius, den Mördern Cäsars, in den tiefsten Höllentrichter hinabgestoßen.[3])

Allmählich kommen mehr lächerlich-groteske Züge in das Judasbild hinein. Mehr als der Treubruch wird die Habsucht des Judas gekennzeichnet. „Die Szene, wie Judas mit dem Hohen Rat um die Silberlinge schachert, wird immer weiter ausgesponnen. In dem großen Passionsspiel, das 1501 zu Alsfeld in Hessen aufgeführt wurde, betrachtet Judas jede Münze genau, ehe er sie einsteckt und an jeder hat er zu nörgeln: „Der Pfennig ist rot — der ist zerkratzt — der ist aus Blei!".[4])"

Das Oberammergauer Passionsspiel stellt (zum erstenmal 1634 aufgeführt) Judas als den schlauen, umsichtigen, geriebenen Geschäftsmann dar. Das Geld und Versorgungsmotiv treibt ihn zu Jesus und von Jesus.[5])

Die Legenda aurea des Dominikaners Jakobus de Voragine aus der 2. Hälfte des 13. Jahrh. bringt eine ausgebildete Judas-Vita, die grauenvoll genug ist. „Dieser Bericht ist weder der einzige noch der älteste."[6]) Jakobus schöpft, wie er selber sagt, aus einer Historia apocrypha. Judas ist der Schuft und Schurke von Anfang an. Ruben, der Vater des Judas, ist aus dem Stamme Dan; seine Mutter heißt Cyborea. Zuerst ausgesetzt und von den Meereswogen an die Insel Skarioth getrieben, wird der Judasknabe von der Königin der Insel aufgefunden und, weil selber kinderlos, an Kindesstatt angenommen. Bald darauf wird die Königin wirklich Mutter. Später erschlägt Judas den Königssohn und flieht.

---

[1]) Vgl. W. Wrede, Vortr. u. Stud., Tübingen 1907, 127—146.
[2]) Rückert, Heliand, 1876.
[3]) A. Dante, Divina Comedia, Inferno 33, 61.
[4]) A. Luther, Jesus und Judas in der Dichtung, Hanau 1910, 32.
[5]) Offizielles Textbuch zum Pass. Sp., Oberammergau 1930, 43—47, 93.
[6]) P. Lehmann, a. a. O. 297.

Er kommt nach Jerusalem, tritt bei Pilatus in Dienst und wird sein Vertrauter. Einmal sieht Pilatus in einem benachbarten Garten sehr schönes Obst; Judas soll es stehlen. Der Garten gehört Ruben, dem Vater des Judas. Judas weiß es aber nicht. Ruben wehrt sich gegen den Diebstahl; es kommt zu Schlägereien. Schließlich tötet nichtsahnend Judas seinen eigenen Vater. Cyborea zeigt die Sache dem Pilatus an, dieser gibt das ganze Vermögen des Ruben seinem Freund Judas, der Cyborea heiratet. Bald stellt sich heraus, daß Judas seinen Vater ermordet und seine Mutter zur Frau genommen hat. Voll Reue darüber schließt sich Judas Jesus an und wird dessen Jünger. Nach anfänglicher Besserung erwacht bald die alte Schlechtigkeit: um Geld verkauft er seinen Meister und nimmt sich selbst das Leben.[1])

Diese Vita der Legenda aurea fand eifrige Bearbeitung[2]) und war auch die Quelle für die Predigten Abraham's a Sancta Clara über Judas, den Ertzschelm.[3]) Alle denkbaren Laster häuft er auf ihn: Neid, Zwietracht,[4]) Vatermord,[5]) Mutterheirat,[6]) Heuchelei, Zechprellerei,[7]) Dieberei,[8]) Habsucht,[9]) schlechter Umgang,[10]) Mißtrauen und Unglauben gegen Gott,[11]) Lüge,[12]) Faulheit,[13]) Stolz,[14]) Gottesräuber,[15]) Meineid,[16]) Verrat,[17]) Selbstmord.[18])

3. Kapitel.

Judas als Held.

Judas hat nicht bloß Ankläger, sondern auch Verteidiger gefunden, sowohl bei den Häretikern des Altertums wie bei den Juden des Mittelalters und bei einem Großteil der rationalistischen Schule der Neuzeit. Ihnen gilt Judas als der ‚brave, redliche Mann', als Held; er ist der ‚Allergläubigste', der ‚Stürmer', der ‚Martyrer' für eine gute Sache, der ‚Erlöser' des Erlösers, der ‚Heilige', der ‚Heroe', der ‚Halbgott' und ‚Abgott'.

---

[1]) Legenda aurea, ed. II Th. Graesse, Dresden 1850 Deutsche Uebersetzung in Auswahl erschien 1924 von Ulr. Peters (Frankfurt a. M.).

[2]) S. Th. Creizenach, Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters, Halle 1875, 194 ff. Paul Lehmann, a. a. O.

[3]) H. Striegl, 6—7. [4]) c. 3. [5]) c. 6. [6]) c. 7. [7]) c. 10. [8]) c. 10. [9]) c. 10. [10]) c. 12. [11]) c. 14. [12]) c. 15. [13]) c. 16. [14]) c. 20. [15]) c. 23. [16]) c. 24. [17]) c. 25. [18]) c. 29 u. c. 30.

1. Die Haeretiker des Altertums.

Durch Irenäus[1]) werden wir mit der Sekte der Kainiten bekannt. Sie war eine libertinistische Richtung unter den Gnostikern und hatte u. a. eine besondere Verehrung für Judas Iskarioth. „Er allein hatte die Wahrheit erkannt" — er war der erste Gnostiker; er hat durch das Geheimnis des Verrates jene Auflösung und Trennung des Himmlischen und Irdischen beschleunigt. Aus Eifer für das Heil der Welt hat er Jesum verraten; er ist der Einzige, der den Herrn verstanden hat.

Die Kainiten hatten nach Irenäus, Epiphanius, Theodoret auch ein „Judas-Evangelium",[2]) das Judas zwar nicht verfaßt hat, dem sie aber in gnostischen Kreisen durch die Autorität dieses Apostels Eingang und Anhang zu verschaffen suchten. Es ist aber nicht erhalten.

In der näheren Bestimmung der Bedeutung, die Judas für Jesus hatte, gehen die Kainiten zwei Wege. Die einen erklären Jesus für minderwertig und sehen das Verdienst des Judas darin, daß er, da Jesus die Wahrheit zerstören wollte, ihn verriet und so seinem verderblichen Tun ein Ziel setzte. Die anderen meinen, die Mächte dieser Welt hätten mit allen Kräften danach gestrebt, die Katastrophe im Leben Jesu hintanzuhalten, um die Menschheit um das Heil zu bringen. Deshalb habe Judas den Verrat geübt und so für die Menschen den Besitz der Seligkeit erzwungen. Darum erweisen die Kainiten dem Judas ebenso wie dem Kore, Dathan, Abiron, den Sodomitern göttliche Ehren.[3])

Auch andere gnostische Kreise, wie die Valentinianer schrieben dem Judas eine besondere Rolle zu (Jrenäus, Adv. Haeres, 1, 3, 3 und 2, 20). Die Geschichte des 12. Aeons der Dodekas, Sophia, fanden sie vorgebildet in den biblischen Zwölfzahlen (der 12jährige Jesusknabe, die 12 Apostel) und vor allem das dem zwölften Aeon widerfahrene Mißgeschick in dem zwölften Apostel, in Judas und seinem Verrat. Judas wird also mit der Sophia, dem ‚Wissensdrang' in Parallele gesetzt: er ist Gnostiker, einer der Wissenden, ja der einzig ‚wissende' Apostel.

[1]) Adv. Haer. 1, 31, 1 und 2; Pseudo-Tert. de praesc. c. 2; Epiph. Haeres. 38, 1 ff; Theodoret Haeres. fab. 1, 15 Origenes, C. Celsum 3, 13; Philos. 8, 276.

[2]) Adv. Haeres. I, 31, 1 — *εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα* vgl. O. Bardenhewer GAL I, 351 und E. Hennecke Ntl Apokr. 68; W. Wrede, Studien u. Vortr. 1907, 133.

[3]) Hippolyt, Syntagma in Ps. Tertull. 2 und Epiph. 38, 3.

Darin kommen sich Sophia und Judas gleich: sie erstreben Höchstes und Größtes, aber scheitern daran. Sophia wollte den *Βυθος*, das Urwesen erfassen, wäre aber unfehlbar zugrunde gegangen, hätte nicht Horos sie in die ursprünglichen Schranken zurückgewiesen.

2. Die Juden des Mittelalters.

Die talmudisch-rabbinische Literatur des Mittelalters bemüht sich aus begreiflichen Interessen alles, was durch die Tat des Judas auf die Juden an Schatten zurückfallen könnte, wegzuwälzen. Im Talmud ist der Name des Judas nicht genannt, aber deutlich seine Tat gekennzeichnet (Laible 76). Judas[1]) ist der Eiferer für die jüdische Gesetzesreligion, Jesus der Verführer des Volkes und Götzendiener, ein Narr (soteh) und Zauberer, der die Zauberei durch Eingrabung in sein Fleisch aus Aegypten gebracht hat. Judas ist der Einzige unter den Talmidin, der sich nicht verführen ließ, sondern den Verführer (Jesum) dem Tode überlieferte.

Gegenüber den grotesken Erdichtungen in den Toldoth Jeschu des Mittelalters nehmen sich die Bemerkungen des Talmuds über Judas sehr zahm aus. Es besteht darum das Urteil von Bernhard Heller mit Einschränkung zurecht (mitgeteilt auf Anfrage von P. Lehmann): „Die talmudische Literatur bis Ende des 5. Jahrhunderts sowie die Midraschliteratur bis zum Ausgang des gaonischen Zeitalters, also bis zum Ausgang des 1. Jahrtausends, beschäftigt sich nicht mit Judas (?) und kennt das Toldoth Jeschu nicht . . . Dieses verdankt seine Entstehung der Bedrückung der Juden im Mittelalter, wo die Wut gegen die zeitgenössischen Bedrücker auch auf das Urchristliche übertragen wurde. Was dem Christentum heilig, wird verunglimpft; was das Christentum verdammt, wird verherrlicht. Derart gerät Judas zu der verblüffenden Ehre, daß er nicht

---

[1]) H. Laible, Jesus Christus im Talmud. Berlin 1891 (Schriften des Inst. Jud. in Berlin Nr. 10). dem ich hier folge; S. Sanhedrin 43a und Sabbath 104b. Samuel Kraus, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902. J. Chr. Wagenseil, Tela igneae Satanae, Altdorf bei Nürnberg, 1681; im Anhang Confutatio libri Toldoth Jeschu (Tela 2, 14—32). R. Martini, Pugio fidei (ed. J. B. Carpzow, Leipzig, 1687, 361 f, 744 f, J. Huldreich, Sepher Toldoth Jeschu, Leiden 1705. N. Cornel, Commentarios quinque doctrinam talmudicam illustrantes. Wien 1864.

nur „überaus scharfsinnig", sondern sogar zweimal „verständnisvoll auserlesen" gerühmt wird."[1])

Die Toldoth-Jeschu-Erfindung kämpft bewußterweise gegen die kirchliche Verdammung Iskarioths an.

Jesus hat sich durch Besitzerschleichung des „unaussprechlichen Namens Gottes", des Schem Hamphorasch zum großen Wundertäter gemacht; von Mitgliedern des Hohenrates wird er bei der Königin Helena angeklagt, von ihr aber freigesprochen. Da bietet sich ein Mitglied des Hohenrates mit Namen Judas an, auf gleiche Weise wie Jesus den Besitz des Sch. Hamph. aus dem Tempel zu holen. Mit den neuen Wunderkräften tritt Judas vor die Königin und erklärt, er könne die gleichen Wunder tun. Jesus aber will einen neuen Beweis seiner Wundermacht geben, steigt vor der Königin und dem Volk in die Luft empor. Judas spricht sein Sch. Hamph. und fliegt Jesum nach. Hoch in den Lüften entsteht ein fürchterlicher Kampf. Schließlich ergreift Judas eine List, benetzt Jesum mit der Flüssigkeit seines Körpers; dadurch werden beide unrein und fallen zur Erde. Jesus entflieht, wäscht sich am Jordan und wiederholt die früheren Wunder. Judas setzt ihm nach und zieht ihm im Schlaf das Pergament aus der Seite, auf das dieser das Sch. Hamph. geschrieben hatte. Jesus ist nun seiner Macht beraubt und sucht in Jerusalem neue Anhänger und die alte Wunderkraft zu erlangen. Judas mischt sich unter die Anhänger Jesu und verrät ihn dadurch, daß er vor Jesus niederfällt und ihn anbetet. Daraufhin wird Jesus verhaftet, gegeißelt, gesteinigt und zuletzt ans Kreuz geschlagen. Judas stiehlt den Leichnam Jesu, trägt ihn in seinen Garten und begräbt ihn im Bette eines Flusses.[2])

3. Die rationalistische Schule der Neuzeit.

Der Dichter Fr. G. Klopstock bahnte in seinem „Messias" eine neue Judasauffassung an.[3]) Judas will den zögernden Meister zur Errichtung seines messianischen Reiches zwingen. Im Traum ist ihm Satan in der Gestalt seines toten Vaters erschienen und gab ihm diese Gedanken ein: „Verstell dich, Judas, tu', als wolltest du ihn in die Hand der wartenden Priester überliefern. . . . ihn nur dadurch zu bewegen, daß er sich endlich ihrer langen Verfolgungen

[1]) P. Lehmann, a. a. O. 45.
[2]) Th. Creizenach, a. a. O. 188—190. S. Kraus, a. a. O. 53—56, 99—100, 123—125, 170, 174—176.
[3]) A. Luther, Jesus und Judas in der Dichtung, Hanau 1910, 33.

müd' und furchtbarer zeige und mit Schande, Bestürzung und Schmach sie zu Boden schlage, sein so lang erwartetes Reich auf einmal errichte." [1])

In Weiterführung der Klopstock'schen Gedanken wollte auch Goethe in seinem ‚Ewigen Juden' Judas als Realpolitiker dem Idealisten Jesus gegenüberstellen.[2])

Bald suchten auch die Exegeten, wie H. E. G. Paulus,[3]) G. Winer,[4]) Schollmeyer,[5]) K. Hase,[6]) Hanna,[7]) Th. Keim,[8]) Mangold,[9]) Schmidt[10]) die These: Judas als Held, biblisch zu begründen. Die Lösungsversuche zerfallen in zwei Richtungen:

Die einen faßten Judas als Anwalt des Mosaismus, die anderen als Anwalt des Messianismus auf.

a) Judas als Anwalt des Mosaismus.

Zunächst ist Judas treuer Anhänger Jesu, merkt aber bald, daß Jesus in Gegensatz zu der von den Vätern überkommenen Gesetzesreligion tritt und dadurch die mosaische Religion gefährdet. Er kommt in Gewissenskonflikt: hie Christus, hie Moses! Als wahrer Israelit kann er nur zu Moses halten und wird aus patriotisch-religiösem Pflichtgefühl heraus der große Schützer des Mosaismus gegenüber den Angriffen Jesu. Schließlich verrät Judas den Meister an das Synedrium, in der Erwartung, daß Jesus durch das Synedrium in die Schranken zurückgewiesen werde. Es kommt aber anders. Jesus wird als Empörer und Aufwiegler gegen die römische Macht dem Landpfleger Pontius Pilatus ausgeliefert; darüber gerät Judas, der Jesum bloß von seinen Neuerungen retten wollte, in Verzweiflung. [11])

---

[1]) Messias, 3. Gesang, 627—638.
[2]) A. Luther, a. a. O. 34.
[3]) Leben Jesu, Heidelberg 1828, 1. Teil, 2 Abt., S. 143—149.
[4]) Bibl. Realwörterbuch [3] 1847, Artikel Judas.
[5]) Jesus und Judas, Lüneburg 1836.
[6]) Geschichte Jesu, Leipzig 1876, 548.
[7]) The last day of our Lord's Passion, Edinburg 1863.
[8]) Geschichte Jesu von Nazara 1871, 3. Bd., 242—251.
[9]) In Schenkels Bibellexikon, 3. Bd. 431.
[10]) Schmidt in Bibl. f. Krit. 3, 165 (Judas ist der „brave redliche Mann").
[11]) Keim a. a. O. 247—248. „Das Eine war die Enttäuschung durch den Messias . . ., das Andere war der wachsende Respekt vor den immer wieder Ehrfurcht gebietenden Männern des Stuhles Moses."

b) Judas als Anwalt des Messianismus.

Wie die anderen Apostel lebt auch Judas ganz im Glauben an den national-politischen Messiasberuf seines Meisters. Judas ist aber freier, kühner, unternehmender als die anderen Jünger und er kann es nicht erwarten, bis Jesus sein Königsamt antritt. So reift in Judas der Entschluß, Jesum durch einen plötzlichen Gewaltakt zum Könige zu machen, sodaß die Römer keine Gegenrüstung unternehmen können und das Volk selber noch in der ersten Begeisterung ist.

Judas weiß, daß die Hohenpriester Jesum in ihre Gewalt bekommen wollen. Darauf geht er ein, ihnen zum Verderben, Jesu zur Verherrlichung. Mit tiefer, aber zurückgehaltener Verachtung frägt er an: „Was wollt ihr mir geben? Ich will ihn euch überliefern“ (Mt 26, 15). Sie merken die Schlinge nicht, gehen voll Freude auf den Plan ein. Jesus weiß um die Absicht seines Freundes Judas, läßt ihn gewähren: ‚Was du tust, tue bald‘ (Jo 13, 27). Der Kuß ist für Jesus und die übrigen Freunde das Zeichen, daß es mit der Verräterei nicht ernst gemeint sei. Der Verrat gilt ja den Feinden. Judas erwartet den Hauptschlag, der Jesum zur letzten Höhe bringen soll. Aber ganz wider Erwarten fliehen die Jünger, Petrus verleugnet sogar den Gefesselten; Jesus läßt sich an die Feinde ausliefern, heilt das Ohr des Knechtes, wehrt bewaffneten Widerstand ab. Judas wartet mit fiebernder Seele und merkt plötzlich die furchtbare Enttäuschung. Er ist ganz niedergeschmettert, verzweifelt an der Rettung des Vaterlandes, bereut es bitterlich, seinen Freund einer guten, aber hoffnungslosen Sache geopfert zu haben, wirft den Priestern das Geld hin und büßt mit dem eigenen Blut seinen Irrtum.[1])

Judas, der große tragische Held im Drama: Jesus, der Messias Israels, kehrt wieder beim Dichter Fr. Hebbel.[2]) Wenigstens deutet eine Tagebuch-Notiz zu einem geplanten, aber nicht ausgeführten, Christusdrama darauf hin. Sie lautet: „Judas war der Allergläubigste.“ Viktor v. Strauß, F. A. Feddersen, E. Geibel und Paul Heyse arbeiten besonders die politischen Bestrebungen des Judas heraus. Bei P. Heyse erscheint Judas zudem als der von Maria von Bethanien in seiner Liebe zu ihr Zurückgestoßene und Gekränkte. Nach K. Weiser hat sich Judas eine zeitlang selbst für den gottgesandten Erlöser gehalten.[3]) Anatole France stellt Judas als heiligen Martyrer dar, der

[1]) Daub K., Judas Iskarioth, Heidelberg 1816, 28—37; H. E. G. Paulus, G. Winer, G. Schollmeyer, K. Hase, Hanna.

[2]) A. Luther, a. a. O. 39 und Laros, Hochland 8 (1911) 659.

[3]) A. Luther a. a. O. 38.

sich ganz allein der Hölle überantwortet, um der übrigen Menschheit den Himmel zu gewinnen.[1]) Ibsen meint: um Erlöser der Menschheit zu sein, mußte Jesus in den Tod gehen und dazu bediente er sich des Iskariothen, der willig und selbstlos die Schmach des Verrates und den Fluch der Jahrtausende auf sich nahm.[2]) Harden[3]) hat neuerdings Judas als den Helden und Stürmer des politischen Messiastums gezeichnet.

4. Kapitel.

Judas als Gegenstand der Sage.

Auf gleichen Wegen, wie die Person und das Werk Jesu von der im 19. Jahrh. immer stärker werdenden radikalen Kritik aller Geschichtlichkeit entkleidet wurde, war man bemüht, die Person und Tat des Verräters in Mythe und Sage aufzulösen. Ein Verrat bei der Bekanntheit Jesu sei unnötig und unmöglich; ein Verräter wie der Apostel Judas undenkbar und ungeschichtlich! Aufgabe der exegetischen Kritik ist nur mehr, nachzuweisen, wie das Mythenbild von Judas entstanden ist, Quelle und Tendenzen dieser Legendenbildungen seien aufzuzeigen.

1. D. Fr. Strauß.

Die Existenz des Judas-Verräters leugnet D. Fr. Strauß noch nicht, betont aber, daß die Judas-Gestalt durch den 4. Evangelisten bedenklich geschwärzt ist.[4]) „Was Johannes anstrebt, ist nicht diplomatische Treue im Wiedergeben des Geschehenen, sondern der volle und allseitige Ausdruck seiner Christus-Idee."

So wird sein Salbungsbericht (12, 1—8) auch dadurch verdächtig, daß die Synoptiker von dem Murren und Heucheln des Judas noch nichts wissen. Hier zeigt sich offen die Tendenz des 4. Evangelisten: in seinem Bedürfnis nach persönlichem Christuskult muß Judas immer schlechter werden. „War schon dem judenchristlichen Messias gegenüber der Tadel des für seine Person aufgemachten Aufwandes unstatthaft, so kann er dem fleischgewordenen göttlichen Schöpfer-

[1]) A. Luther, a. a. O. 40.
[2]) Laros, a. a. O. 662.
[3]) Zukunft 14 (1905) 57 f.
[4]) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. ² 1864. Kröners Volksausgabe, Leipzig 2 Bde.

worte gegenüber nur von der vollendeten Ruchlosigkeit erhoben werden."[1])

Ebenso ist Vorherverkündigung und Entlarvung des Verrates, wenn nicht der Verrat überhaupt, Machwerk des 4. Evangelisten.

Ueber Jesus ist ein Mißgeschick hereingebrochen — das ist historischer Kern der Verratsgeschichte. „Ein Unglück, der Mißerfolg in dem Leben eines Gottesmannes ist zunächst immer ein Anstoß . . . der Verneinung der höheren Sendung." Wenn aber der Gottesmann das Unglück, das ihn treffen wird, vorherweiß und vorherverkündet, so ist nicht bloß der Anstoß beseitigt, sondern sein höheres Wissen, das er nur durch Gott haben kann, geradezu ein Beweis seiner höheren Sendung."

Ein besonderer Anstoß in dem über Jesus gekommenen Mißgeschick lag darin, daß es durch den Verrat eines seiner Jünger herbeigeführt war. Dieser Jünger konnte in Jesus nichts Besonderes gesehen haben, und wenn Jesus einen solchen falschen Freund in seiner Nähe behielt, kann ihm kein höheres Wissen beigewohnt haben.

Dagegen mußte der 4. Evangelist seinen Logos-Christus schützen. Er erreicht dies dadurch, daß er

1. behauptet, Jesus habe den Judas durchschaut und zwar von Anfang an schon (Jo 6, 64).

2. Schon im AT war für den Messias im Leben seines Ahnherrn David schnöder Undank und Verräterei von Seiten eines Tischgenossen vorgebildet (2 Sam 15, 16) und in der Psalmstelle 40 (41), 10 vorhergesagt. Dabei fügt Johannes „der mit mir das Brot ißt (entgegen dem Urtext: der mein Brot ißt) ein und baut darauf eine Tischszene auf. Bei dergleichen Anwendungen und Nachbildungen wird eben alles möglichst wörtlich sinnfällig genommen".[2])

Die gleiche tendenziöse Verschlechterung ist auch beim Verratsmotiv zu bemerken: nach MkMt war es das Geldmotiv; nach Lk dämonischer Einfluß. Johannes aber verwendet das, was Lk nur andeutet, in der Art, daß er seinen Christus den Judas schon ein Jahr vorher direkt „Teufel" nennen läßt. (Jo 6, 70).[3])

2. G. Volkmar.

Zuerst im Banne von dem Leben Jesu (1835) von D. Fr. Strauß, später auf Grund der 4. Ausgabe des „Alten und Neuen Glaubens"

[1]) a. a. O. II, 109—112.
[2]) a. a. O. II, 116—119.
[3]) a. a. O. II, 118.

von ihm sich wieder entfernend, erklärt G. Volkmar[1]) die Judas-Erdichtung in „Religion Jesu“ 1875 aus der paulinischen Tendenz des Markus, den geschlossenen Kreis der Zwölf, den die Offenbarung festgestellt hatte, zu durchbrechen.

Klarer spricht sich darüber G. Volkmar in „Markus“ 1876 aus: Judas wird als Verräter angeklagt und aus dem Kollegium verstoßen, um dem Heidenapostel Paulus Platz im Rate der Zwölf zu verschaffen. Zugleich soll Judas das Judentum, welches Christus in den Tod gebracht hat, verkörpern.

1882 läßt Volkmar im „Nazarenus“ seine bisherigen Thesen fallen und hält nur noch an der Gleichung Judas = Juda-Volk fest.

Schon bei Markus, der ältesten evangelischen Quellenschrift, treten folgende Widersprüche hervor: Einerseits sucht Jesus für sein Mahl einen verborgenen Platz, um es jedem Feind geheim halten zu können; anderseits nimmt er Judas zum Mahle mit, dessen schlimme Absichten er vorherwußte, und zeigt ihm den Weg, um recht sicher den Tod der Schande herbeizuführen. Dann läßt sich Jesus von Bewaffneten (Petrus) zum Oelgarten geleiten, um sich vor einem Ueberfall zu schirmen, provoziert aber diesen Ueberfall durch Dulden und Gewährenlassen eines Judas nur noch selbst. Nach 1 Kor 15, 5 (Paulus = erster Erzähler) erscheint Jesus als Auferstandener allen „Zwölfen“, nach Apoc 21, 14—20 glänzen alle „Zwölf“ juwelengleich als die Grundsteine des neuen Jerusalems. Folglich kann nach den beiden ältesten Texteszeugen, Paulus und dem Apokalypsen-Schreiber Johannes, keiner der Apostel untreu geworden sein; erst Markus hat den Judas-Verräter aufgefunden oder erfunden.[2])

Es gab einen geschichtlichen Anhänger Jesu aus Karioth in Judäa, an dem der Makel des Verrates, sei es an Jesus, oder an der ersten christlichen Gemeinde, geklebt hat. Dieser Mann wird wohl Judas geheißen haben. Der war aber nicht ein Apostel, sondern nur ein Jünger Jesu und zwar ein Fanatiker der zelotisch-revolutionären Seite in Jesu Anhang. Wenn Mk diesen Judas Iskarioth durchgängig als „einen der Zwölf“ bezeichnet, so ist die stete Wiederholung ein absichtlicher Wink dafür, daß es sich nicht um eine Person, sondern um einen Typus handelt. „Einer unter den Zwölf“

[1]) Religion Jesu, Leipzig, 1857, 260 ff.
Markus, Zürich, 1876, 555 ff.
Jesus Nazarenus und die erste christl. Zeit mit den beiden ersten Erzählern, Zürich 1882, 123 ff.

[2]) a. a. O, 124.

ist nicht spezielle Bezeichnung eines Mannes, sondern die Personifikation des Judas-Wesen überhaupt: Judas ist der Repräsentant des Volkes Juda.

Beim jüdischen Jüngerkreis lag soviel Nationalpolitisch-Religiöses in den Anschauungen und Erwartungen über den Messias. Dagegen kämpft Jesus immer wieder an, unterliegt aber schließlich diesem Judentum und Judastum. „Die Verknüpfung seiner Gottesreichsache mit dem sinnlichen jüdischen Wesen seines alten Jüngertums hat in der Tat Jesum in den Tod gebracht. Das Judastum in seinem Kreis hat ihn dazu überliefert: das ist das Tragische in seinem geschichtlichen Leben und Geschick; und der urchristliche Epiker (der Verfasser des MkEv) hat dieses Jüdische zwar kühn genug, aber auch verständlich genug so abgebildet: dieses Judaswesen war in ihnen allen zu spüren, aber es war doch nur ein Teil von ihnen.[1])

Zum Verstehen des Schicksals Jesu ist durchaus kein persönlicher Verräter notwendig: Jesus war zu bekannt. Judas ist literarisches Produkt des 2. Evangelisten.

Das folgende zweite Jahrhundert, nach Volkmar durch Lk, Jo, Apg und Papias vertreten, sucht das Widerspruchsvolle und Unbegreifliche beim Judasbild des Mk zu entwirren, verwirrt es aber noch mehr. Besonders wird der Verbrechertod des Judas als die Strafe für seine entsetzliche Untat ausgemalt (vgl. Apg 1, 16—20 und Papias). Die Farben hierfür werden aus den Fluchpsalmen 68 (69) und 108 (109) entnommen. Aber „außer der Tatsache, daß sich bei Jerusalem ein Blutacker vorgefunden hat, der von irgend einem Mord her diesen Namen empfangen hatte und den die christliche Sage des 2. Jahrhunderts mit dem Blutgeld des Verräters in Verbindung brachte, ist auch nicht ein geschichtlicher Strohhalm in diesem immer wüster gewordenen Gespinste zu konservieren".[2])

3. G. Marquardt.

Bezeichnend für die Stellungsnahme von G. Marquardt zu den Judasfragen ist schon der Titel seiner Broschüre: Der Verrat des Judas Ischariot — eine Sage. Nicht bloß Verrat und Verräter, sondern auch die Existenz eines Judas-Apostel wird hier geleugnet.

Judas konnte nur unter der Voraussetzung, daß die Jünger Jesu eine gemeinsame Kasse (Jo 12, 6) hatten, diese verwalten und be-

[1]) a. a. O. 127.
[2]) a. a. O. 129.
[3]) Der Verrat des Judas Ischariot — eine Sage. München 1900. Kl. Stud., Heft 30.

stehlen.[1]) Mt 6, 19; 7, 7; 10, 9 — Mk 10, 21. 28 — Lk 12, 22. 24. 33 sind strikter Gegenbeweis gegen eine Kasse. Was aus Jo zur Stütze einer Kasse angeführt wird, ist verdächtig: Jo 4, 5—42 ist Dichtung; Jo 6, 5—13 ist, weil ein Wunder, unhistorisch; Jo 12, 6 ist Zusatz des Redaktors; Jo 13, 1—30 unglaubhaft.[2])

Kasse, Kassenamt und Verrat wegen Geld sind also Phantasien und Erfindung von Johannes. Dieser Evangelist stellt ja alle Personen, ob gut oder verachtungswürdig, wie auch sonst alle Erzählungen im Superlativ dar.[3])

Bedenklich ist, daß die ältesten ntl Quellen von Judas und seinem Verrat nichts wissen. 1 Kor 15, 5 spricht, wenn echt, geradezu gegen einen Verräter. Warum bedient sich Paulus nie im Kampfe gegen die Judaisten der günstigen Waffe des angeblichen Judasverrates?[4]) Die Zwölfzahl ist bei Mk nicht eine historische, sondern dogmatische Zahl und späterer Einschub[5]) Mk 3, 16—19; 14, 10. 43 stammen nicht von Mk. Der Ur-Markus schloß mit Kapitel 13.[6]) Ebenso weiß die um 60 entstandene Apoc weder in der Grundschrift, noch in den Nachträgen etwas von dem Verrat, obwohl Jesu Sterben besprochen wird.[7])

Erst in den jüngeren ntl Schriften begegnet uns die Verrätergestalt als Produkt der Sagenbildung. Das Motiv der Judasverrats-Sage ist buddhistisch. Zur Zeit des 4. Evangelisten war die Lehre des Buddha auch in Syrien und Palästina und Kleinasien weit verbreitet. Der Judas im Buddhabericht ist nun Devadatta, ein Vetter und Nebenbuhler Buddhas.[8])

Die nähere Ausgestaltung dieses buddhistischen Verratsmotives erfuhr die Sage durch atl Stellen und atl Vorbilder (Ahitofel 2 Sam 15. 16.). Ex 21, 32 und Zach 11, 12 = Mt 26, 15; Zach 11, 13 = Mt 27, 5; 2 Sam 20, 9 = Mk 14, 45 +; Ps 40, (41), 10 = Mk 14, 18 + und Jo 13, 18; 2 Sam 17, 23 = Mt 27, 5; Ps 68 (69) 26 = Apg 1, 19; Ps 108 (109) = Apg 1, 21 und 25.[9])

Haben wir alles Legendenwerk von der Judasfigur abgeschnitten, so bleibt nur noch der Name übrig. Der Name des Vaters, Simon (Jo 6, 71; 13, 2 und 26) ist verdächtig, da nur Johannes ihn weiß! Is-Karioth = Mann aus Karioth, stammt wohl aus dem Fluchwort des Propheten Jeremias über Karioth (in Moab) (Jer 48, 42 und 43).[10]) Aus judaistischen Kreisen heraus hatte sich allmählich

[1]) a. a. O. 19. [2]) a. a. O. 24. [3]) a. a. O. 28. [4]) a. a. O. 30.
[5]) a. a. O. 33. [6]) a. a. O. 39. [7]) a. a. O. 40. [8]) a. a. O 48.
[9]) a. a. O. 52. [10]) a. a. O. 54.

die „Zwölfzahl“ gebildet. Man stellte ein Jüngerverzeichnis mit 12 Namen her. Dabei gab es besonders beim 10. Apostel verschiedene Unstimmigkeiten, der bald Judas-Thaddäus, bald Judas Lebbäus genannt wurde. Zudem kam die Verratslegende auf und es galt, diese mit einem Jünger in Verbindung zu bringen. Man stieß einfach den unsicheren Namen Thaddäus-Lebbäus aus und erhielt dadurch Raum für einen zwölften Jünger, für den Verräter, den man ebenfalls Judas nennen mußte, um dadurch, wenigstens äußerlich, die Verzeichnisse wieder übereinstimmend zu machen“.[1]) Nicht deshalb wurde Judas der Zwölfte, weil er der Verräter war, sondern weil er der Letzte war, wurde er zum Verräter gestempelt.

4. J. M. Robertson.

Nach ihm ist Judas eine Figur aus einem Mysterienschauspiel. „Judas ist . . . eine späte Schöpfung. Wahrscheinlich hat er zuerst als ein einfacher „Judaios“, als ein Jude, in einem frühchristlichen Mysterienspiel von der Kreuzigung und Auferstehung Gestalt gewonnen . . . Die Verratsgeschichte in den Evangelien ist jedenfalls erdichtet und ihre Existenz läßt sich am besten durch die Beobachtung erklären, daß solch ein Mysterium, das unter den Heiden entstand, ebenso einen Juden als Verräter des Herrn darstellte, wie die Zwölf als Männer galten, die ihren Meister verließen. Der Beutel zur Aufbewahrung des Blutgeldes wurde eine dramatische Zutat und gab zu der Meinung Anlaß, daß Judas der Schatzmeister der Apostelkasse war.“[2])

In seinem neuesten Werk „Jesus and Judas“[3]) verficht Robertson wiederum seine These von der Ungeschichtlichkeit des Verräters. Seine Beweisgründe bewegen sich diesmal mehr auf biblischem Gebiete. Was die äußeren Kriterien betrifft, so spricht die „Zwölfzahl“ im sogenannten Petrus-Evangelium, dann in 1 Cor. 15, 23, 5—8 und Apoc 21, 14, in der Apologie von Aristides (c. 2), in dem sogenannten Zwölf-Apostel-Evangelium sowie die Nichterwähnung des Judasnamens in 1 Cor. 11, 23 gegen die Geschichtlichkeit von Judas als Verräter (28—31). Innere Kriterien zeigen, wie Judas erst später in die Evangelien interpoliert worden ist; beachtenswert ist, wie Judas immer mit dem Zusatz erscheint „der ihn verriet“[4])

[1]) a. a. O. 55.
[2]) Short History of Christianity, London 1902, 21; ferner Christianity and Mythology, London 1902.
[3]) Jesus and Judas, A textual and historial Investigation, London 1927.
[4]) a. a. O. 31—38.

5. S. Lublinski.

Lublinsky[1]) sieht in der Judasgestalt eine Vermenschlichung Satans. „Der Verrat des Judas ist von einer irrationalen Wesensart und erscheint allein als ein umgekehrtes Wunder, als Eingriff des Bösen, begreiflich. Lukas sagt mit dürren Worten, daß der Satan in Judas hineinfuhr, und bei Johannes ist es sogar Christus selbst, der ein Stück Brot in Wein taucht und es dem Judas zu verzehren gibt, worauf in diesen der Böse eindringt und ihn zum Verrat verleitet. Wenn wir uns nun besinnen, daß der Dämon nach der erkenntniskritischen Mythologie des Altertums das eigentliche Wesen eines Menschen ausmacht, so ergibt sich für uns, daß Judas jetzt gar nicht mehr Judas ist, sondern der Satan, der König der Finsternis. Er wird Judas genannt, weil er durch dieses Synonym als Vertreter des gottesmörderischen jüdischen Volkes bezeichnet werden sollte. Diese Hinterabsicht ist nicht zu bestreiten, aber sie erscheint doch nicht als die einzige Ursache der Vermenschlichung Satans, des Mörders von Anbeginn. Sobald Christus zum Menschen wurde, mußte der Böse ihm schließlich einmal in gleicher Gestalt entgegentreten, und er hat dadurch entschieden gewonnen. Er ist nun zum Typus des großen Frevlers und des großen Reuigen geworden, der über sich selber das Todesurteil verhängt. Wahrlich ein großes Wunder dieser Vermenschlichungskunst selbst gegenüber dem Teufel".

6. Fr. Karl Feigel.

Feigel[2]) schwenkt von der religionsgeschichtlichen Methode ab und sagt: was sich aus dem Christentum selbst und seinen direkten Voraussetzungen, aus dem AT und dem Judentum erklären läßt, das muß daher erklärt werden.[3]) So läßt sich zwar die Existenz eines Apostels Judas nicht ganz leugnen, auch ist möglich, daß ein

---

[1]) Das werdende Dogma vom Leben Jesu, Jena 1910, 145 ff.

[2]) Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte, Tübingen 1910. Den gleichen Standpunkt wie Feigel vertritt auch das Göttinger NT, Die Schriften des NT, Göttingen [4] 1917, I 49; 202. W. Brandt (Evangelische Geschichte, Leipzig 1893, 18) und William Wrede (Studien und Vorträge, Tübingen 1907, 127—146) treten zwar für die volle Geschichtlichkeit des Verrates durch Judas ein; alles Nähere im Judasbericht ist Produkt der Evangelisten, besonders des Johannes, dessen Judasbild aus apologetisch-polemischen und Christus verherrlichenden Tendenzen sowie aus dem AT stammt.

[3]) a. a. O. III.

Jünger Jesu den Meister verraten hat, aber die Darstellung der näheren Umstände des Verrates stammt:

1. aus der geschichtsbildenden Kraft der atl Weissagungen.[1])

2. aus Motiven der höheren Christologie. Die menschlichen Züge werden immer mehr aus dem Leben Jesu verdrängt; sein Leiden und Sterben bekommt universale Heils-Bedeutung; darum weiß jetzt Jesus schon alles voraus, verkündet den Verrat vorher, entlarvt den Verräter: „Jesus ist nicht das Opfer des Judas, sondern Judas ist das Opfer Jesu" (Jo 13, 26 ff.)[2])

3. aus volkstümlichen Motiven: Motive des Gemütes, die den Kuß und das Ende des Judas noch schrecklicher ausmalen ließen[3]); Motive der Phantasie, die die „Auslieferung Jesu" durch die Juden im Verräter Judas veranschaulicht[4]); Motive des Kontrastes; hier Engel, dort Teufel, hier Christus, dort Judas, hier der ans Kreuz gehängte Erlöser, dort der am Baum sich erhängte Verräter.[5])

7. G. Schläger — M. Plath.

Zurückgreifend auf die weniger beachtete These Volkmar's sucht G. Schläger sie neuerdings zu erhärten: Judas ist die Verkörperung des jüdischen Volkes, das den Christus der römischen Obrigkeit zum Tode überlieferte. Apg 3, 13; 2, 23; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 10, 39; 13, 28 klagen nicht Judas, den Apostel, sondern das Juda-Volk an, daß es den Herrn verraten hat. Da ist nur ein kleiner Schritt, das verräterische Volk der Juden in einem einzelnen Juden, einem „Judas" darzustellen[6]). Auch die Emmausjünger, die den Ereignissen am nächsten stehen, wissen nichts von der Schuld eines Individuums, vom Verrat des Judas, sondern machen nur das Volk in seinen Führern für den Tod Jesu verantwortlich.[7])

Margaretha Plath frägt sich, an die Thesen Schlägers anknüpfend, warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Ueberlieferung der Judaserzählung Wert gelegt?[8]) Sie findet als Antwort: es geschah aus religiös-praktischen, ästhetischen und psychologischen Gründen. Die Judas-Figur sollte stete Mahnung sein, de-

[1]) a. a. O. 48; Beispiele bei G. Marquardt oben S. 58.
[2]) a. a. O. 95. [3]) a. a. O. 102. [4]) a. a. O. 106. [5]) a. a. O. 114.
[6]) Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas, ZntW 15 (1924), 57.
[7]) a. a. O. 55.
[8]) ZntW 17 (1916), 178—188.

mütig zu bleiben, sich selbst zu prüfen und zu beherrschen. Judas ist das ideelle Komplement zu der Geschichte vom Schächer am Kreuze. Atl Stellen vervollständigen das Judasbild.

8. Georg Bertram.

Methodisch die formgeschichtlichen Wege von K. L. Schmidt [1]), M. Dibelius [2]), R. Bultmann [3]) gehend, untersuchte G. Bertram die Passionsgeschichte.[4]) Sie ist für ihn weder nüchterner historischer Bericht, noch reiner Mythus, sondern Kulterzählung.[5]) In diesem Rahmen erscheinen auch die Judas-Texte.

In der Salbung nach Jo 12, 1—8 bietet das Judasmotiv die Farbe, die Kulterzählung zur Kultlegende zu historisieren.[6]) Motivwort der Verrätergeschichte ist *παραδιδόναι*, wohl aus Is 53, 12 stammend. Die Geldforderung von 30 Silberlingen darf nicht zur Feststellung der Beweggründe seines Handelns herangezogen werden, sondern ist schriftstellerisches Motiv, das dem Mt aus Zach 11, 12 erwächst. Besonderes Interesse hat der Verräter am Geld erst bei Jo, der wie bei der Salbung so auch bei der Geldforderung historisiert![7])

Nicht Tücke und Bosheit hat das Schicksal Jesu herbeigeführt, sondern der Teufel gemäß Gottes Willen, der den Judas als Werkzeug nimmt.[8]) „Allen Quellen gemeinsam ist die Erzählung von der Vorhersage des Verrates. Was ihr an echter Tradition zugrunde liegt, bleibt ungewiß; die gegenwärtige Form jedenfalls verdankt die Erzählung der Gemeindetradition".[9]) Jesus hat sicher nicht beim letzten Mahl den Verräter entlarvt; die Entstehung dieser Nachricht erklärt sich aus pragmatischen und apologetischen Motiven. Ihre innere Logik ist die der Kulterzählung, in der die Kausalität des realen Lebens aufgehoben ist.[10])

Noch auf eine andere Weise suchte man das Judasproblem zu meistern: Jesu Hingang zum Vater war vorausbestimmt. Den Verräter mußte aber ein schreckliches Los treffen; das war die allgemeine Ueberzeugung der Zeit. Auch das mußte Jesus vor-

[1]) Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919.
[2]) Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
[3]) Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.
[4]) Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922. Vgl. auch M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921 und E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode, Gießen 1924, S 170—185.
[5]) a. a. O. 2, [6]) a. a. O. 16—18. [7]) a. a. O. 19. [8]) a. a. O. 21.
[9]) a. a. O. 32. [10]) a. a. O. 33.

ausgesagt haben. So setzte man unbedenklich ein auch in anderem Zusammenhang überliefertes Logion an diese Stelle (Weheruf über den Verräter Mk 14, 21 +).[1]) „Es muß dem Verständnis des der Gemeinde so unbegreiflichen Verrates dienen, indem es vorausweisend auf die schrecklichen Folgen für den Verräter deutet".[2]) Aber befriedigend war das immer noch nicht. Ganz fertig geworden ist die Gemeinde mit dieser so schlecht in ihr Christusbild sich einfügenden Geschichte des Verrates erst in der johanneischen Ausgestaltung der Ueberlieferung. Hier bleibt von Anfang an dem Leser keine Möglichkeit, an der unbedingt freien, durch kein Menschentum durchkreuzbare Initiative Jesu zu zweifeln. Jesus weiß von Anfang an alles (Jo 6, 71; 13, 19).[3])

Die Voraussage des Verrates im JoEv ist als „Schauung (Vision)" Jesu, als höhere Offenbarung aufgefaßt. Das sei angezeigt durch die kultischen Worte: *ἐταράχθη, ἐμαρτύρησεν* = eine jenseitige Wahrheit aus eigener Erfahrung heraus unmittelbar bekräftigen — ein visionäres oder ekstatisches Erlebnis geht voraus.[4]) Der Hintergrund für die Verrätergeschichte ist Satan.[5]) Auch die Reue und das Ende des Judas entspringt Kultmotiven: durch die Erzählung von der zu späten Reue, ihrer brutalen Zurückweisung und der daraus entstehenden Verzweiflung wird der Druck genommen, der solange besteht, als der Verräter des Herrn noch straflos umhergehen kann. Mag auch das Schlimmste über Jesus hereingebrochen sein, der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes ist neu gestärkt, der Leser sicher, daß wie der Verräter, so alle Feinde einem schrecklichen Ende entgegengehen.[6])

* * *

In verschiedenartiger Gestalt hat sich bei unserem historischen Gang durch die Judas-Problem-Lösungen der Apostel-Verräter gezeigt. Der Lösungen sind viele und die Wege dazu noch mannigfaltiger; aber sie verwirren oft mehr als sie entwirren. Jedenfalls kann die Lösung nur auf exakt-exegetischem Wege gesucht und gefunden werden. Wie weit wir hier zu klarem historischen Wissen und Erkennen der Tatsachen und Ursachen vordringen können, wird uns der zweite Hauptteil, die Exegese der Judas-Berichte zu zeigen haben.

[1]) a. a. O. 34. [2]) a. a. O. 35. [3]) a. a. O. 35.
[4]) a. a. O. 36. [5]) a. a. O. 39. [6]) a. a. O. 64.

II. Hauptteil.

Exegese der Judas-Berichte.

1. Kapitel.

Der Verrat des Judas — Sage oder Wirklichkeit?

Die negative Kritik führt es gern als Argument gegen die Geschichtlichkeit des Verrates an, daß Paulus in seinen Schriften Judas nicht erwähnt.[1])

Mit Namen nennt Paulus allerdings Judas nie, benützt auch nie den Judas-Verrat als Waffe gegen die Judaisten. Aber 1 Kor 11, 23: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβον* legt nahe, daß Paulus bei *παρεδίδοτο* an das „Ueberliefern durch Judas" = an dessen Verrat denkt und also von Judas und seiner Tat weiß.

Παραδιδόναι kommt im Nt c. 152 mal vor und wird gebraucht für gewöhnlich im Sinne von überliefern, übergeben[2]) (*τινί τι* eine Sache; *τινά* eine Person; hier heißt *παραδιδόναι* auch ausliefern, überlassen), dann von mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung übergeben (auch im Sinne von weitergeben), mitteilen, erzählen, lehren. Andere Bedeutungen sind noch: anheimgeben, anbefehlen; zugeben, erlauben. In den paulinischen Schriften findet sich *παραδιδόναι* 19 mal; 2 mal in der Bedeutung: eine Sache übergeben (1 Kor 13, 3; 15,24), 14 mal in der Bedeutung: eine Person (sich oder andere) übergeben, überlassen (Rom 1, 24. 26. 28; 4, 25; 6, 17; 8, 32 — 1 Kor 5, 5 — 2 Kor 4, 11 — Gal 2, 20 — Eph. 5, 2, 25; 4, 19 — 1 Tim 1, 20, 3 mal in der Bedeutung von mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung (1 Kor 11, 2 und 23a; 15, 3.

In welchem Sinn ist *παρεδίδοτο* in 1 Kor 11, 23b zu nehmen? Es steht ohne jede nähere Bestimmung in der Passivform das

[1]) Z. B. G. Schläger, ZntW 15 (1914) 56; 57.

[2]) W. Bauer, Gr. D. Lexikon zum NT, 1928, 980.

ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο. Ohne Zusatz ist *παραδιδόναι*, wie F. Feigel [1]) und G. Bertram [2]) bemerken, terminus technicus für die Leidensgeschichte, Ausdruck für die Hingabe Jesu in die Hände seiner Feinde und in den Tod und stammt aus Is 53, 12 (Septuag.): *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη.*

Man übersetzt daher vielfach: in der Nacht, da er überliefert (ausgeliefert) wurde.[3]) Wie niemand bei *παραδοθῆναι* der Leidensweissagungen (Mk 9, 31; 10, 33 +) direkt an den Verrat des Judas denke, so sei auch in 1 Kor 11, 23 b durchaus nicht die Verratstat des des Judas gemeint. Ein Unterschied zwischen 1 Kor 11, 23 b und Mk 9, 31; 10 33 + besteht aber darin, dass bei letztgenannten Stellen jedesmal beigefügt ist, wem der Herr ausgeliefert wird (*παραδιδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* Mk 9, 31 — *παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν*). Dies fehlt hier: ob Jesus sich selbst freiwillig hingegeben hat (vgl. Gal 2, 20), oder durch die Hohenpriester (vgl. Jo 18, 35) oder durch Pilatus (vgl. Mk 15, 15) „ausgeliefert wurde", ist in Schwebe gelassen. Die Passivform in 1 Kor 11, 23 b verbietet die Heranziehung von Gal 2, 20; hier steht das Aktiv (*παραδόντος ἑαυτόν*). Weder von den Hohenpriestern noch von Pilatus wurde Jesus nach den evangelischen Berichten „in der Nacht" ausgeliefert. Die Hohenpriester übergaben erst bei Morgengrauen Jesum dem Pilatus (*πρωΐ* Mk 15, 1 *πρωΐας* Mt 27, 1). Pilatus hat erst im Laufe des Vormittags Jesum zum Tode ausgeliefert. Wäre 1 Kor 11, 23 b so aufzufassen: in der Nacht, da er (Jesus) den Hohenpriestern überliefert wurde, so lege sich sogleich die Frage nahe: von wem wurde Jesus ausgeliefert?

Nun hat W. Koch [4]) gegen A. Andersen [5]) mit vollem Recht betont: Paulus will mit 1 Kor 11, 23—32 keinen eigentlichen referierenden Abendmahlsbericht, keine genaue Detailschilderung alles dessen, was in der Nacht des letzten Mahles geschah, geben; er hebt vielmehr auf Grund dessen, was die Korinther über dieses Mahl bereits wissen (*ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν* 11, 23), nur dasjenige hervor, was ihre Art, Herrenmahl zu halten als tadelnswert erweist, nämlich

[1]) a. a. O. 10 [2]) a. a. O. 19

[3]) so: G. Schläger, a. a. O. 54; Smith, Ecce Deus, Jena 1911, 295, Feigel a. a. O. 49; W. Koch, Die ntl Abendmahlberichte, in ThQ 87 (1905), 252; H. Lietzmann, Kor 1 und 2, Tübingen [2] 1923, 58.

[4]) a. a. O. 239.

[5]) Das Abendmahl in den zwei ersten christl. Jahrhunderten, Giessen 1904, 3 ff.; ZntW 3 (1902), 115—128.

die *ἀνάμνησις τοῦ κυρίου* speziell *τοῦ θανάτου*. Paulus setzt eine mündliche Tradition durch die christl. Predigt voraus. Seine Leser kennen bereits die Abendmahls-Vorgänge. Nun wird in der christl. Predigt und Ueberlieferung auch sonst immer die Verratstat des Judas mit *παραδιδόναι* bezeichnet. Markus schildert, um auf dem von der negativen Kritik zugestandenen historischem Boden zu bleiben, das „Verraten" des Judas immer mit *παραδιδόναι*:

14, 10 *καὶ Ἰούδας Ἰσκαριὼθ . . . ἀπῆλθεν . . . ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς*
14, 11 *καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ*
14, 18 *εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με*
14, 21 *. . δι᾽ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται*
14, 42 *ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν*
14, 44 *δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύσσημον*

vgl. noch 3, 19. Mt gebraucht *παραδιδόναι* im Sinne vom „Verrat des Judas" 7 mal, Lk 5 mal, Jo 7 mal.

Ebenso steht schon durch Markus fest, daß in dieser fraglichen „Nacht" niemand anders als nur Judas eine solche Tat, die mit *παραδιδόναι* bezeichnet werden kann, vollführt hat. Judas bekam in der christl. Ueberlieferung daher den konstanten Beinamen: *ὁ παραδιδούς* Mk 14, 44, *ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* Mk 3, 19 +.

So darf geschlossen werden, daß Paulus in 1 Kor 11, 23 b an die Verratstat des Judas in jener Nacht dachte und infolgedessen vom Verrat auch wußte. Judas brauchte er deswegen nicht mit Namen nennen, da dessen Tat deutlich und unmißverständlich genug für die Korinther gekennzeichnet war. Wir dürfen daher mit vollem Recht 1 Kor 11, 23 b übersetzen: „. . . in der Nacht, da er verraten wurde."

Das im klassischen Griechisch für „verraten" gebräuchliche Wort *προδιδόναι* kommt in dieser Bedeutung als Verbum im NT überhaupt nicht, als Substantiv *προδότης* nur bei Lk 6, 16; Apg 7, 52; 2 Tim 3, 4 vor. Jn Röm 11,35 hat *προέδωκεν* die Bedeutung von „vorher (etwas) geben".

Textgeschichtlich und textkritisch gibt zudem 1 Kor 11, 23 nicht den geringsten Anlaß zu Bedenken gegen die paulinische Urheberschaft. Sollte 1 Kor 11, 23—32 späterer Einschub sein,[1]) dann müßte 1 Kor 11, 17—22 und 33—34 eine in sich geschlossene und abgerundete Gedankenreihe darstellen; weiterhin müßte sich 11,

[1]) G. Schläger, a. a. O. 57, faßt 1 Kor 11, 23—32 als Interpolation.

23—32 als unnötiger, wenn nicht als fremdartiger Körper in der ganzen Gedankenabfolge von 11, 17—34 erweisen. Lassen wir aber 11, 23—32 weg, so ist den Versen 11, 17—22 und 33—34 das Herzstück ausgerissen, der Hauptbeweggrund genommen.

Selbst wenn sich παρεδίδοτο nicht im engeren Sinn auf den Verrat des Judas bezöge, so wäre auch dann noch nicht bewiesen, daß Paulus von Judas nichts weiß. Er berichtet überhaupt vom historischen Leben Jesu sehr wenig. Sein Interesse geht auf den himmlisch verklärten Christus.

2. Ein anderer unverdächtiger Zeuge für die Geschichtlichkeit des Verräters ist Markus. Er kennt im einzelnen genau den Apostel Judas und seinen Verrat. Er weiß von dessen Erwählung zum Apostel (3, 19), von dessen Verratsanbieten (14, 10—11), von dessen Gegenwart und Entlarvung im Abendmahls-Saal (14, 17—21) und Tätigkeit bei der Gefangennahme Jesu im Oelgarten (14, 43—47). Wenn man sich vor Augen hält, wie die urchristl. Predigt das Hauptgewicht immer auf das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu (vgl. 1 Kor 1, 17 ff.) legte, so ist es undenkbar, daß eine Evangelienschrift nicht auch ausführlich die letzten Leidenstage des Heilands geschildert hat. Es kann daher unmöglich der Urmarkus mit Kap. 13 geschlossen haben.[1]) Dann fehlte gerade die Hauptsache: die Leidensgeschichte. So darf das in c. 14 über Judas Berichtete unbedenklich als zum ursprünglichen Mk-Text gehörig angesehen werden. Eine Bestreitung dieser offenen Tatsachen ist einfach Willkür.

Was die anderen Evangelisten über Judas erzählen, bestätigt und verstärkt einerseits die historische Glaubwürdigkeit des Markusberichtes, anderseits wird hiedurch klar, daß Markus schon ein volles abgerundetes Wissen um Judas hatte; denn sachlich bringen die drei anderen Evangelisten nicht viel Neues zum Judasproblem herzu.

3. Von der negativen Kritik werden gerne Bedenken gegen die im ntl Schrifttum häufig vorkommende „Zwölfzahl" der Apostel erhoben. Entspricht eben diese Zahl der Wirklichkeit, dann hat es einen Judas gegeben. Aber „die Reihenfolge, in der die Namen (in den Apostellisten) auftreten, haben ein bestimmtes christliches, d. h. katholisches Rangverhältnis im Auge".[2]) Die Zwölfzahl ist eine „dogmatisch-hierarchische Zahl." Angeregt sei sie durch das AT: „Die zwölf Jünger

[1]) Ansicht von G. Marquardt, a. a. O. 39.
[2]) G. Marquardt, a. a. O. 32.

entsprechen den zwölf Stämmen des Volkes der Verheissung (vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 30; Jak 1, 1; Herm. Sim. 9, 17, 2) wie die siebzig Jünger den heidnischen (vgl. Lk 10, 1) Völkern entsprechen."[1])

Die „Zwölfzahl" findet sich aber schon bei Markus klar ausgedrückt (3, 15; 4, 10 u. ä. im ganzen 14 mal). Wir erkennen dabei an, „daß der zwölfte Platz für Judas nicht vom Herrn, sondern vom Evangelisten stammt."[2]) Alle ntl Apostellisten beginnen mit Petrus und endigen mit Judas, dem Verräter (Mk 3, 16—19 +). Es wird sich in dieser Zusammenstellung die Ehrfurcht der Urchristenheit vor Petrus, aber auch ihr Abscheu vor Judas widerspiegeln. Schlüsse gegen die Geschichtlichkeit des Judas können hieraus aber nicht gezogen werden.

Gern wird auch Mt 19, 28 *καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους* (vgl. Lk 22, 30 hier ohne *δώδεκα*) und Apok 21, 14: ... *καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου* herangezogen und gesagt: „Demnach muß auch Judas zu den zwölf glänzenden Grundsteinen (und zu den zwölf Richtern) des neuen Jerusalems (und des neuen Israels) gehört haben und der „„Verräter unter den Zwölfen"" ist erst nach der Zeit der Entstehung der Apokalypse von dem paulinischen Erzähler (Mk) aufgefunden oder erfunden worden."[3])

Mt 19, 28 enthält eine Zukunftsverheißung an die zwölf Apostel. Wäre Judas seinem Apostolate treu geblieben, so hätte er auch wie die anderen Mitapostel die an das Apostelamt geknüpfte Verheißung erlangt. An seine Stelle trat später Matthias (vgl. Apg 1, 15—26). Das Gleiche gilt auch für Apok 21, 14.

Einen ernsthafteren Einwand[4]) bedeutet 1 Kor 15, 5: *Χριστὸς ... ἐγήγερται ... καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.* Als Jesus nach seiner Auferstehung den Aposteln erschien, war Judas nicht mehr am Leben, Matthias noch nicht zum Apostel erwählt. So konnte der Meister nur „elf", nicht „zwölf" Aposteln erscheinen. D*G latt sy^{hmg} haben allerdings *ἕνδεκα*, was aber wohl unnötige Korrektur ist.

Nicht immer bezeichnet *οἱ δώδεκα* im ntl Schrifttum die präzise Zahl zwölf, sondern auch das Apostelkollegium im allgemeinen

[1]) Fr. Feigel, a. a. O. 50; Ed. Meyer verweist auf die Zwölferquelle, woraus die Zwölfzahl geflossen ist. Ursprung und Anfänge des Christentums 1, 172.

[2]) Fr. Steinmetzer, a. a. O. 17.

[3]) G. Volkmar, a. a. O. 124 und Fr. Feigel, a. a. O. 48.

[4]) vgl. G. Schläger, a. a. O. 57.

(vgl. Jo 20, 24 *Θωμᾶς δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα;* Judas war nicht mehr am Leben!).[1]) So will auch Paulus hier mit *τοῖς δώδεκα* nur sagen, daß der Herr seinen Aposteln erschienen ist. Lehrreich ist der Kontext bei Paulus. Der Apostel zählt die ihm bekannten Erscheinungen des Auferstandenen auf und zwar in chronologischer Reihenfolge *(εἶτα (ἔπειτα ℵA) . . . ἔπειτα . . . ἔπειτα . . . εἶτα ἔσχατον).* Dabei unterscheidet Paulus eine Erscheinung des Herrn vor *τοῖς δώδεκα* und eine vor *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.* Der Wechsel im Ausdruck darf nicht übersehen werden; er zeigt uns vielmehr die genaue Kenntnis Pauli von den Vorgängen nach der Auferstehung.[2]) Bei der Erscheinung vor *τοῖς δώδεκα,* die auf jene vor Petrus als zweite noch am Osterabend erfolgte, war Thomas nicht dabei (vgl. Jo 20. 19, 24—25). Hätte Paulus hier mit *τοῖς δώδεκα* eine numerische Aufzählung geben wollen und nicht eine allgemeine Bezeichnung für das Apostelkollegium, so hätte er, auch bei Unkenntnis der Abwesenheit des Judas, *ἕνδεκα* schreiben müssen, da Thomas fehlte. Dagegen war Thomas bei der 8 Tage später erfolgten Erscheinung anwesend und Paulus sagte hier mit Recht *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.*

So setzt auch Paulus in 1 Kor 15, 5 voraus, was die Synoptiker genauer darstellen: Jesus erschien nach seiner Auferstehung des öfteren den *ἕνδεκα* (Mk 16, 14; Mt 28, 16; Lk 24, 9—33); Judas war nicht mehr dabei.

Die Beweise dafür, daß Judas eine Mythengestalt ist, sind unzureichend.

2. Kapitel.

Die Evangelisten und Judas.

Die Frage lautet: Stellen die Evangelisten den Verräter und seinen Verrat rein historisch dar oder haben sie irgendwie die geschichtliche Wahrheit getrübt — sind sie in ihren Judasberichten glaubwürdig oder nicht? Es handelt sich eben um die Missetat eines Apostels.

---

[1]) vgl. „Siebenerausschuß" — es wird dabei nicht nachgezählt, ob alle da sind; vgl. Apg 21, 8, Philippus wird „einer der Sieben" genannt, obwohl Stephanus schon lange tot ist.

[2]) vgl. J. Sickenberger zu 1 Kor 15, 5, Komm. zum NT, Bonn 1919, 62.

1. Die Synoptiker.

Die drei älteren Evangelisten geben uns stofflich fast das gleiche Judasbild. Gegenüber Markus weist Mt in folgenden Punkten ein Plus auf:

in 26, 15 stellt Mt die Anfrage des Judas beim Synedrium genauer dar; die Synedristen geben Judas 30 Silberlinge,

in 26, 25 wird erwähnt, daß auch Judas die Frage an den Herrn gestellt hat, ob er der Verräter sei,

in 26, 50 gibt Mt die Antwort Jesu auf den Verratskuß,

in 27, 3—10 erfahren wir von der Reue und dem Ende des Verräters.

Im übrigen ist bei der fast durchweg zu beobachtenden formellen und inhaltlichen Gleichheit der Worte, bei der gleichartigen Anordnung der Stoffe[1]) irgendwelche literarische Abhängigkeit voneinander oder von einer gemeinsamen dritten Quelle unleugbar. Die Priorität werden wir wohl aber dem Markus zusprechen müssen; Mt folgt ihm und erweitert aus eigenen Quellen den Mk-Bericht. Das Umgekehrte ist nicht recht denkbar. Mk ginge in Mt völlig auf; keinen einzigen Satz und Gedanken hätte Mk, der nicht schon in seiner Vorlage, in Mt, zu finden gewesen wäre. Mk müßte einen dürftigen Auszug aus Mt gemacht haben; dann läßt sich um so schwerer erklären, daß er den deutlicheren Bericht des Mt sogar noch verdunkelt und verwischt (vgl. Mk 14, 11 gegenüber Mt 26, 15; Mk 14, 17—21 gegenüber Mt 26, 20—25; Mk 14, 43—45 gegenüber Mt 26, 47—50).

Lukas schränkt seine Angaben über Judas noch mehr ein als Mk. Er erwähnt die Apostelwahl des Judas (6, 16 mit dem nur bei Lk hier begegnenden Zusatz *προδότης;* sonst immer *ὁ παραδιδούς* Mk 14, 42), streift kurz das Verratsanbieten des Apostels (22, 3—6), seine Entlarvung im Abendmahls-Saal (22, 21—23 und den Verratskuß (22, 47—48). Aus gemeinsamen Berührungspunkten ergibt sich, daß Lk den Mk-Text als Quelle vor sich liegen hat: gleiche Schreibung des Beinamens *Ἰσκαριώθ* (Mk 3, 19; 14, 10 und Lk 6, 16); Lk 22, 5 gleich Mk 14, 11; überhaupt ist Lk 22, 1—6 engstens ver-

[1]) vgl. die Salbung in Bethanien! Sie wird wie bei Mk entgegen der chronologischen Aufreihung erst später mitten in den Bericht der Anschläge des Hohen Rates und des Verratsanbietens des Judas hineingestellt — ferner ist die gleiche Erzählungsordnung zu beachten im Entlarvungsbericht.

wandt mit Mk 14, 12 und 10—11; Lk 22, 21—23 weist auf Mk 14, 19—21; Lk 22, 47—48 ist eine kurze Zusammenfassung von dem in Mk 14, 43—45 Berichteten.

Da Mk schon nach der Johannes-Papias-Tradition [1]) die Petruspredigten wiedergibt und Petrus demnach die Quelle für Mk ist, weiterhin Mt von Mk und ebenso Lk von Mk abhängig ist, so dürfen wir in den synoptischen Judas-Texten die petrinische Urform der Judas-Erzählung erblicken. Petrus war aber vielfach Augen- und Ohrenzeuge dessen, was die Synoptiker über Judas berichten. In Apg 1, 16—20 haben wir noch das Referat einer Petrus-Rede über Judas! Sowohl nach den äußeren wie inneren Kriterien verdient die synoptisch-petrinische Darstellung des Judas-Verräters volle Glaubwürdigkeit. Von den legendarischen Erzählungen unterscheiden sich diese evangelischen Berichte vorteilhaft durch ihre Nüchternheit, Kürze und Sachlichkeit. Die beliebten Themen der Apokryphen und Legenden: Jugendzeit und Vorleben des Judas, Ausmalung und Uebertreibung des Todes usw. fehlen hier gänzlich. In allem geben die Synoptiker nur die Tatsachen, nicht die Ursachen, lassen weder ein Wort des Tadels laut werden, noch bemühen sie sich, die Tat zu entschuldigen. Sie bleiben objektive Historiker, was aber keineswegs eine theologische Betrachtung der Judastat ausschließt. Sie sehen den Verrat im Lichte des göttlichen Vorauswissens und weisen hin auf die im AT schon geoffenbarten Weissagungen. Dieser theologische Gesichtspunkt begegnet uns schon in der Petrusrede (Apg 1, 16—20), besonders aber bei Mt (vgl 27, 9—10 Reflexionszitat). Eine Verkennung dieser historisch-theologischen Betrachtungsweise ist es aber, wenn die negative Kritik darin Geschichtsmacherei findet.

Bei Lk tritt uns Judas als der von Satan zum Verrate Verführte entgegen (22, 3).

2. Johannes.

Die jüngere johanneische Form der Judas-Erzählung unterscheidet sich von der älteren synoptisch-petrinischen Darstellung einerseits durch neues Material, anderseits durch den Versuch der Motivierung des Judascharakters. Der eucharistischen

[1]) Eusebius, H. e. 3, 39, 15 GSA ed. E. Schwartz-Th. Mommsen, 2, 1 Leipzig 1903, 290.

Verheißungsrede hat Judas nicht geglaubt und Jesus hat Anlaß genommen, in einem Worte darauf hinzuweisen (6, 70). Von Anfang an kennt Jesus seinen Verräter (6, 64).

Bei der Salbung in Bethanien hat Judas gegen die salbende Maria gemurrt (12, 4—5).

Weit eingehender stellt Johannes auch die Entlarvungsszene dar: erste Andeutung (13, 10), zweite Andeutung (13, 18—20), erstes Entlarvungswort (13, 21). Neu ist auch die Zwischenepisode, wie Petrus den Johannes und Johannes den Meister frägt: „Herr, wer ist's?" (13, 22—26). Ebenso berichtet Johannes neu, daß Jesus Judas einen Bissen gegeben und daraufhin Judas den Saal verlassen hat, was die Mitapostel aber nicht verstanden (13, 26b—30).

Im hohenpriesterlichen Gebet hat der Meister auch einmal Judas genannt (17, 12).

Ueber die Tätigkeit Judas bei der Gefangennahme geht Johannes mit der Bemerkung hinweg: „Auch Judas, sein Verräter, stand bei ihnen" (18, 5).

Zu motivieren sucht Johannes das Judasbenehmen in 12, 6: „Das sagte er nicht, weil ihm an den Armen gelegen gewesen wäre. Er war vielmehr ein Dieb und pflegte als Verwalter der Kasse das, was einkam, auf die Seite zu schaffen."

In 6, 64 und 71 und 13, 11 verdeutlicht Johannes die allgemeinen Worte Jesu: „Damit meinte er Judas . . . ." (6, 71) „Er kannte seinen Verräter . . ." (13, 11).

An der Objektivität dieses johanneischen Sondergutes wird sehr gerüttelt. E. Renan verdächtigt von vornherein alle Angaben des Johannes über Judas mit der Anklage: „Zwischen Johannes und Judas bestand ein Haß, . . der vielleicht früher vorhanden war als dessen Verrat."[1]) Nach anderen verschärfe Johannes in „seinem Superlativ- (G. Marquardt)[2]) und Christus-Kult-Wahn" (G. Bertram)[3]) das Judasbild. Wird Christus „Gott", dann muß Judas zum „Satan" werden.[4]) Johannes beschäftigt sich auffallenderweise viel mit Judas und überall blicken die Verschlechterungstendenzen durch: 6, 71 *διάβολος* 12, 6 *κλέπτης* 17, 12 *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*.

---

[1]) Vie de Jésu, Paris 1863, deutsche Uebersetzung bei Reklam jun. Leipzig 19.
[2]) a. a. O. 28.
[3]) a. a. O. 3.
[4]) S. Lublinski, a. a. O. 145.
[5]) W. Wrede, a. a. O. 128.

Es ist richtig, daß Johannes sich mehr und eingehender mit der Judas-Seele beschäftigt. Aber es ist überhaupt eine Eigentümlichkeit des Johannes, die Personen näher zu charakterisieren (vgl. 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; 20, 24 ff. usw.). Was Johannes von Judas berichtet, hält sich ganz im Rahmen der synoptischen Darstellung: er setzt sie voraus (vgl. besonders Jo 18, 2—5), ergänzt und verdeutlicht die ältere Erzählung (vgl. Jo 12, 1—8 gegenüber Mk 14, 3—9 und Mt 26, 6—13; Jo 13, 10—30 gegenüber Mk 14, 17—25+). Halten wir Mt 26, 15 der Bemerkung von Jo 12, 6 gegenüber, so kann es wirklich nicht Verschlechterungstendenz von Johannes sein, wenn er Judas als geldgierigen Dieb hinstellt. Schon von der synoptischen Ueberlieferung her legt sich weiterhin die Vermutung nahe, daß Judas am Ende kein christus-gläubiger Apostel sein konnte. So fällt Jo 6, 64 und 70 durchaus nicht auf. Johannes will seinem Mitapostel keine Schlechtigkeit anhängen; er macht ebenfalls auf den verderblichen Einfluß Satans aufmerksam (13, 2 und 27), sucht damit die Schuld zu verteilen.

Im übrigen obwaltet auch bei Johannes der theologische Gesichtspunkt und schärfer als die Synoptiker weist er auf das göttliche Vorauswissen Jesu und auf den im AT geweissagten Willen Gottes hin: ein Jahr vor dem Verrat gibt Jesus sein Wissen um die Judas-Seele kund (6, 64 und 70), er weiß das Kommende (13, 1), kennt den Judas (13, 11) von Anfang an (13, 18 und 6, 64), entlarvt ihn (13, 21—27), Judas ist der Sohn des Verderbens (17, 12), seine Tat ist in Ps 41 (40), 10 vorhergesagt (13, 18).

Der Theologe in Johannes ist aber keineswegs ein Hindernis für den Historiker: Johannes ist wie Petrus Augen- und Ohrenzeuge der fraglichen Vorgänge gewesen; ja er war der, welcher am tiefsten von Anfang an in die Geheimnisse der Judas-Seele eingedrungen ist.

So verdient sowohl die ältere synoptisch-petrinische wie die jüngere johanneische Darstellung der Judas-Erzählung volles geschichtliches Vertrauen.

3. Kapitel.

Der Name und die Abkunft des Verräters.

Zum erstenmal taucht in den Evangelien der Name Judas in der Apostelliste auf, die die Synoptiker im Anschluß an die

Berichte der Auserwählung der Jünger zum Apostelamte aufstellen (Mk 3, 14—19; Mt 10, 2—4; Lk 6, 13—16).

Der Name des Verräters steht immer an letzter Stelle und lautet:

Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (Mt 10, 4; Jo 6, 71)
Ἰούδας Ἰσκαριώθ (Mk 3, 19; Lk 6, 16)

Bei Jo 6, 71 und 13, 2 tritt als Erweiterung hinzu *Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης*. Außerdem finden sich bei den Evangelisten als weitere Appositionen:

ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν Mt 10,4
ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν Mk 3, 19
ὃς ἐγένετο προδότης Lk 6, 16
ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι Jo 12, 4
τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν Apg 1, 16.

I. Ἰούδας.

Der im AT in den hebräischen Texten vielfach vorkommende Personenname יְהוּדָה (Gen 29, 35; 35, 23; Neh 11, 9) erscheint in der Septuaginta als *Ἰούδας*. In dieser griechischen Form ist auch im NT der Name des zwölften Apostels eingeführt. Eine Ableitung dieses Namens ist schon in Gn 29, 35 versucht: „Lea gebar einen Sohn und sagte: „„Nun werde ich Jahve loben!““ Deshalb nannte sie ihn Jehuda“.

Abgesehen von Jo 13, 29 und 18, 3, wo die Person des Verräters unmißverständlich ist, führt Judas bei den ntl Schriftstellern stets irgendwelche nähere Bestimmung. Dies war insofern notwendig, weil Judas unter den Zwölfen einen Namensvetter hatte, nämlich *Ἰούδας Ἰακώβου* (Lk 6, 16, Apg 1, 13), von Mk 3, 19 und Mt 10, 3 *Θαδδαῖος* (in einigen Handschriften von Mt 10, 3 *Λεββαῖος*) genannt. Judas Thaddäus und Judas Iskarioth waren aber nicht verwandt.

II. Ἰούδας Σίμωνος.

In Jo 6, 71 und 13, 26 erfahren wir den Namen des Vaters von Judas, Simon mit der Beifügung *Ἰσκαριώτου*. Zunächst geht diese Apposition auf den Namen des Vaters. Weil aber die Synoptiker (Mt 10, 4, Lk 6, 16) auch dem Judas allein dieses Appelativum geben, ist zu schließen, daß nicht bloß der Vater sondern auch der Sohn so genannt wurde.

III. Ἰσκαριώτης.

Textlich bieten sich verschiedene Variationen:

ὁ *Ἰσκαριώτης*	Mt 10, 4; 26, 14; Jo 6, 71; 13, 2 und 26 (Lk 22, 3 Akkusativ *Ἰσκαριώτην*)
Ἰσκαριώθ	Mk 3, 19; 14, 10; Lk 6, 16
Σκαριώθ	in den Handschriften Am bei Mk 3, 19, ferner in D a b d e Vulg, Ss
ἀπὸ Καριώτου und *Καρυώτου*	(Jo 12, 4; 13, 2 und 26) in ℵ* Ferr. und S[3],
Σκαριώτης	in D k.

Daneben finden sich noch andere Schreibungen: *(ὁ) Ἰσκαριώθης — σκαριώθης — καριώτης — καριώτ — ἰσκαριώτ.*

H. Vogels[1]) führt aus der altlateinischen Mk-Uebersetzung beim Apostelkatalog zu Mk 3, 19 folgende Variationen zu Mk 3, 19 vor:

e : cariotha
b : scarioth, so auch c q r i d l vg
a : s) cariot (h)
ff : scarioth
f : scariothen.

Aus dieser Uebersicht ergibt sich: Mk-Lk gebrauchen gewöhnlich die Form *Ἰσκαριώθ*, Mt-Jo die Form ὁ *Ἰσκαριώτης*, wobei in manchen Handschriften bei Jo *ἀπὸ Καριώτου* eintritt.

Daraus erhellt: Mk-Lk haben noch die hebräische Form *Ἰσκαριώθ* (ohne Artikel) bewahrt, die selbstverständlich auch der aramäische Mt gebrauchte. Der griechische Mt und Johannes haben die hebr. Form gräzisiert[2]).

Grundform dieses Appelativums ist also *Ἰσκαριώθ*. *Ὁ Ἰσκαριώτης* ist die jüngere Form, eine Weiterbildung.[3])

1. Falsche Ableitungen.

Wenn die Kirchenväter in dem Beinamen Iskarioth für gewöhnlich die Kennzeichnung der Heimat des Verräters sahen, so deuteten sie in diesen Namen doch noch mehr hinein, oft so, daß sie in „Iskarioth" schon das ganze Schicksal oder den Charakter des Judas signalisiert fanden.

Hieronymus gibt auf die Frage, warum Judas, „der Iskariothe" genannt wird, die Antwort: „vel a vico aut urbe, in quo ortus est,

[1]) BZ 16 (1922), 66 ff. [2]) Th. Zahn, Ev. des Mt, 395.
[3]) ZntW 21 (1922), 250. Die korrekte deutsche Schreibung ist daher „Iskarioth". Bei Zitaten ist die Art der Schreibung des betr. Autors beibehalten.

vel a tribu ‚Isachar' vocabulum sumpsit, ut quodam vaticinio in condemnationem sui natus sit. Isachar enim interpretatur ‚merces', ut significetur pretium proditoris."[1]) Hieronymus denkt bei Iskarioth demnach an שָׂכָר = Preis, Lohn.

In dem nur lateinisch erhaltenen Abschnitt der Uebersetzung des Matthäuskommentars des Origenes[2]) wird Skariota abgeleitet von סָכַר = abdämmen, verstopfen, ersticken. „Damit wäre eine große Aehnlichkeit zwischen der Heimat und dem Ende des Verräters gefunden, weil er, am Baume sich erhängend, den prophetischen Namen seiner Heimat erfüllte."

J. B. Lightfoot gibt zwei Ableitungen a) אִיסְקוֹרְתָיָא = Lederrock, b) אַסְכְּרָא = Erstickungstod infolge der Bräune und meint, der Beiname enthalte einen Hinweis auf den Tod des Judas durch Erhängen.[3])

E. W. Hengstenberg denkt bei Iskarioth an שֶׁקֶר = Lüge, also אִישׁ שְׁקָרִים Mann der Lüge.[4])

In den äthiopischen Apostelgeschichten wird als Etymologie für Judas angegeben „Judas' Askôrôtawî", der Verräter, d. h. der, welcher gegen ihn ränkesüchtig war.[5])

Im Anschluß an vorbiblische Traditionen, wie sie in den apokryphen Jugendleben des Judas niedergelegt sind, will F. Schultheß[6]) eine weitere Namensdeutung bieten: *(Ἰ)σκαριώτ(ης)* komme von *σικάριος* = Messer- oder Dolchmann und es wäre dann nach Analogie von *στρατιώτης* gebildet worden. Von „Sikariern" sei u. a. in Apg 21, 38 und bei Josephus die Rede. Die Sikarier, eine Organisation von bewaffneten Männern, wären von den Synedristen gedungen worden, Jesum zu beseitigen. Judas hätte sich aber von den Sikariern in Dienst nehmen lassen. Schultheß hat seine Theorie noch 1917 in dem Buche „Das Problem Jesu" vertreten, 1922 in ZntW scharf eingeschränkt und eine neue Erklärung, mit der wir uns noch im folgenden zu befassen haben, vorgebracht.

W. B. Shmith[7]) verficht die Auslegung „siccarti" = Auslieferer. Alle diese Ableitungen verlassen die Grundform des Wortes und erweisen sich deshalb philologisch als unhaltbar.

---

[1]) Comm. in Mt 10, 4, ML 26, 62.
[2]) Comm. in Mt. ser. 78; MG 13, 930.
[3]) siehe Strack-Billerbeck, a. a. O. I., 537.
[4]) Komm. zu Jo, Berlin 1861, 1. Bd., 419.
[5]) W. Budge, Contendings of the Apostles I 600, II 709.
[6]) Das Problem Jesu, Zürich 1917, 54. ZntW 21 (1922), 250 f.
[7]) HJ 9 (1911), 529—544 und 891.

2. Richtige Ableitung.

Die bei Mk-Lk auftretende Grundform des Wortes lautet *Ἰσκαριώθ*. Dieser Beiname zerfällt in אִישׁ קְרִיּוֹת = Mann aus Karioth.[1]) Gegen diese sprachliche Ableitung hat Wellhausen[2]) eingewendet: „Iskarioth = isch und Karioth ist sprachlich geradezu unannehmbar. Man erwarte eher einen Schimpfnamen wie Bandit (sicarius) als eine Herkunftsangabe." An dem Einwand ist das richtig, daß אִישׁ קְרִיּוֹת = Mann aus Karioth weder regelmäßig hebräisch noch aramäisch gebildet ist. Wenn zwar einige Handschriften das *ι* und schließlich auch *ισ* weglassen *([Σ]καριώθ)*, so ist das sachlich belanglos. Man faßte *ι* als proleptischen Vokal oder übersetzte *ισ* einfach mit *ἀπό*, wie ℵ und Ferr.[3])

Wie steht es aber mit dem Gebrauch von אִישׁ?[4])

a) אִישׁ hat Singularbedeutung vor einem Stammesnamen z. B. Num 25, 8, Jud 7, 14, Jos 9, 6 אִישׁ יִשְׂרָאֵל. Auch hier hat אִישׁ oft schon kollektivische Bedeutung.

b) אִישׁ hat nur kollektivische Bedeutung vor Städtenamen z. B. אִישׁ יְבוּשׁ die Jebusiter.

c) Will man die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Stadt ausdrücken, dann gebraucht man die Endung ˙ oder die Umschreibung mit אִישׁ חַד מִן z. B. der Ramathit רָמָתִי oder אִישׁ חַד מִן רָמָה.

Im Aramäischen wird אִישׁ in diesem bisherigen Sinn nicht gebraucht. Wo es in den aramäischen Inschriften und in den ägyptisch-aramäischen Inschriften vorkommt, steht es niemals im stat. constr., sondern stets undeterminiert und bedeutet „einer" (gebar).

אִישׁ ist demnach gut hebräisch, nur müßte „Mann aus Karioth" regelmäßig konstruiert lauten קְרִיּוֹתִי oder אִישׁ חַד מִן קְרִיּוֹת aber nicht אִישׁ קְרִיּוֹת.

Wir müssen aber im Auge behalten, Namen stellen sich gern außerhalb der gewöhnlichen Grammatik. Auch die spätere Mischna kennt solche Zusammensetzungen zur Genüge, z. B. die aus Palästina gebürtigen Rabbinen bestimmt sie oft durch אִישׁ mit Orts-

[1]) Strack-Billerbeck, a. a. O. I, 537 und BZfr. VIII, 9—10, 56. Wutz, Onomastica sacra, ferner Cod. Sin. zu Jo 6, 71 und Cod. D z. B. zu Jo 12, 9 *ἀπὸ καρυώτου*.

[2]) Komm. zu Mt, 1904, 25.

[3]) Th. Zahn, JoEv, Leipzig 5. u. 6. 1921, 373.

[4]) siehe Gesenius, Hebr. und Aram. Handwörterbuch, Leipzig [16] 1915 und ZntW 21 (1922), 250 ff.

namen. So in Pirqe Aboth 1, 4: Jose ben Jo'ezer von Sereda אִישׁ צְרֵדָה. „Die spätere Zeit hat also, weniger dem richtigen lebendigen Sprachgebrauch folgend als der künsterischen Manier das gut hebräische אִישׁ vor Stammesnamen einfach auch auf Städtenamen im singularen Sinn übertragen“[1] — ein Fall, der auch bei Isch-Karioth zutrifft.

Eine Analogie zu Isch-Karioth findet sich auch in 2 Sam 10, 6 und 8: Isch-Tob. Hier heißt Isch-Tob nach der grammatikalischen Regel richtig: „Leute von Tob“. Aber etwas anderes ist hier bedeutsam. Als von der Septuaginta Isch-Tob ins Griechische übersetzt wurde, hat man gegen den ursprünglichen Sinn die Silbe „Isch“ beibehalten und so aus Tob in der Septuaginta ein *Ἰστοβ* gemacht! 1 Chr 7, 18 LXX *Ἰσούδ* = אִישׁ חוֹד Mann des Glanzes. So wurde auch „der hebräisch-aramäische Beiname des Judas אִישׁ קְרִיּוֹת bei der Gräzisierung falsch verstanden und אִישׁ anstatt zu übersetzen einfach in das Griechische herübergenommen“,[2] sodaß jetzt die hebräisch-griechische Form entstand אִישׁ-*Καριώθ* = *Ἰσκαριώθ*. Richtig müßte es lauten *Ἰούδας ὁ Καριώθης*.

Jos 15, 25 nennt ein Karioth, das im südlichen Judäa liegt. Es ist die heutige Ruinenstätte el Karjatên.[3] Ein Karioth im Lande Moab kennt Am 2, 2 und Jer 48, 24. Dieses Karioth in dem Heidenland Moab kann als Heimat des Judas deswegen nicht in Frage kommen, da Jesus nur für die Söhne Israels (Mt 15, 24) gesandt war und daher nicht Heiden zu Aposteln berufen hat. So kommt als vermutliche Heimat des Judas oder wenigstens des Vaters des Judas Karioth in Judäa in Betracht.[4]

Schultheß findet in seinem neuesten Erklärungsversuch[5] die Heimat des Judas aber in „Sychar“ in Samarien und bezeichnet

---

[1]) F. Schultheß in ZntW 21 (1922). 253 und Strack-Billerbeck, a. a. O. 537.

[2]) J. Sickenberger, LJ, BZFr. 8, 9/10, 56.

[3]) Van de Velde, Reisen 2, 110 und Buhl, Geogr. 182, L. Meistermann-E. Huber, Durchs heilige Land, Führer für Pilger und Reisende, Trier-München 1913, 361, G. Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu, Gütersloh ³ 1921, 265.

[4]) siehe auch Fr. Steinmetzer in Zeitenwächter Prag 22, 4 (1928), 17. Er spricht als Möglichkeit aus, daß schon der Vater des Judas nach Galiläa ausgewandert sei und deshalb den Beinamen erhalten hat: Mann aus Karioth; ähnlich H. Pölzl-Th. Innitzer, Kommentar zur Leidensgeschichte, ³ 1925, 22.

[5]) ZntW 21 (1922), 254 f.

diese Deutung als die ältere Tradition, wie sie unter den Judenchristen im Umlauf war, während seine oben dargestellte Ableitung (sicarius = Dolchmann) die jüngere Tradition verkörpert.

Er geht diesmal von der Lesart aus, die dem altsyrischen Evangelienübersetzer vorgelegen habe, die aber in der griechischen Ueberlieferung gänzlich fehlt.

Syr Syn kennt nur	s^{e}kariuto
Peš hat	iskariuto
schwach bezeugt ist	s^{e}qariuto

Wir bemerken: fast durchgängig hat die syrische Version Kaf statt Qof und doch müßten wir nach der hebräischen Grundform von אִישׁ קְרִיּוֹת die Lesart fordern s^{e}qariuto.

Gegen diese Schwierigkeit, die Schultheß findet, ist aber zu sagen: die syrische Uebersetzung ist nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechischen geflossen. Die Ursprache der meisten ntl Schriften war das Griechische. Daraus erklärt sich das Kaf; *(ἰ)σκαριωθ* wurde transkribiert in s^{e}kariuto, das *κ* mit Kaf.

Schultheß geht den umgekehrten Weg: vom syrischen Text zum vermutlich griechischen und transkribiert s^{e}kariuto mit *(ἰ)σχαριώτ*, muß aber selber gestehen, daß eine solche griechische Variante in keiner Handschrift zu finden ist. Gleichwohl baut er auf dem so unsicheren Fundamente weiter und sagt, in *(I)σχαριώτ* sei sicher ein Ortsname verborgen, und dafür lasse sich nur *Σίχαρ, Σύχαρ* (Jo 4, 5) in Samaria auffinden. Judas stamme also aus Sychar und sei der erste samaritanische Konvertit. Eine solche Tat, wie der Verrat es ist, ist eben auch nur von den Erzfeinden des Judentums und des jüdischen Messias „von einem samaritanischen Sychariten" möglich (vgl. Jo 4, 9).

Der Beiname hätte also diese Wandlung nach Schultheß durchgemacht: *Συχαρίτης* oder *Συχαραῖος* oder *Συχαριώτης* (= Mann aus Sychar); durch die neuaufgenommene Bezeichnung *σικάριος* (jüngere Tradition) hat man *χ* in *κ* verwandelt, also in *σικαριώτης*.[1])

Wir haben nachgewiesen, daß der Ausgangspunkt der Schultheßschen Ableitung irrig ist. Somit kann diese Deutung nicht richtig sein.

---

[1]) ZntW 21 (1922) 258.

4. Kapitel.

Judas zur Zeit seiner Berufung zum Apostolate.

1. Judas als Apostel.

Da Jesus nach Mk 3, 13—19 + aus der Zahl seiner Jünger (*μαθηταί* Mt 10, 1) die 12 Apostel erwählte, so war Judas schon vorher wie die übrigen Mitapostel (vgl. Jo 1, 35) ein freiwilliger Jünger Jesu. Fragen wir nach den Gründen, warum Judas freiwillig Jesu Jünger wurde, so geben uns die ntl Schriften keine bestimmte Antwort. Doch dürfen wir aus Analogie dessen, was auch die übrigen Apostel zum freiwilligen Jüngertum Jesu bewogen hat, es als sehr wahrscheinlich hinstellen, daß es bei Judas das Geldmotiv nicht gewesen sein kann. Das verbietet schon die ganz arme, anspruchslose Erscheinung des Meisters. Zu dem um Aufnahme nachsuchenden Schriftgelehrten sagt Jesus: „Die Füchse haben ihre Höhlen, die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wohin er sein Haupt legen könnte“ (Mt 8, 20). Welche Geldreichtümer hätte Judas bei Jesus suchen können?

Eher denkbar wäre, daß Judas aus Ehrgeiz und Ehrsucht sich an den großen Wundertäter, um sich als dessen Jünger in Macht und Ansehen zu setzen, heranmachte.

Von Petrus, Andreas, Johannes, Philippus und Nathanael wissen wir sicher, daß sie sich deswegen als Jünger dem Heiland angeschlossen haben, weil sie in ihm den Messias sahen (Jo 1, 41 und 45). Als bewiesen dürfen wir hierbei voraussetzen, daß sich Jesus von Anfang als Messias gefühlt[1]) und als solcher in Israel gewirkt hat, ebenso, daß das jüdische Volk in Judäa und Galiläa und die Samaritaner auf einen Messias gewartet haben.[2]) Nicht bloß die Synoptiker und Jo, auch die zeitgenössische außerbiblische Literatur[3]) ist von dem Messiasgedanken getränkt. Was das Volk und die Apostel von Jesus als Messias erhofft haben, ist ebenso klar im ntl Schrifttum niedergelegt. „Wir hofften, daß er es

[1]) Mk 1, 14 +. Hil. Felder, Jesus Christus, Paderborn [8] 1923, I, 121 f. B. Bartmann, Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift, BZFr. V, 4—5, Münster 1912. 12—60.

[2]) Jo 4, 25.

[3]) Psalterium Salomonis in 17, 1, 5. Orac. Sybill 3, 776. Henoch 37—41. Jos. Antiq., 17, 2, 4.

sei, der Israel erlösen soll" (Lk 24, 21) „Hosanna! Gepriesen sei das Reich unsers Vaters David, das da naht!" (Mk 11, 10+) „Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich Israel wieder auf?" (Apg 1, 5).

Es ist naheliegend, daß auch Judas aus solchen messianischen Bewegründen heraus zu Jesus als Jünger gegangen ist. Judas war wohl auch nicht mit mehr irdisch-realistisch-politisch-nationalen Hoffnungen erfüllt als die anderen Apostel. Wir bemerken wenigstens später, daß auch alle übrigen Apostel sich ebenso schwer in den leidenden und sterbenden Messias hineinfinden (Mk 8, 32; 9, 31; 10, 33 +).

Aus dem weiteren Kreis der Anhänger Jesu hat ihn der Meister in Galiläa zum Apostel auserwählt. Von einem gewaltsamen Eindrängen in diesen engsten Kreis von Seite des Judas kann keine Rede sein, da Mk uns die persönliche Initiative und völlige Handlungsfreiheit Jesu ausdrücklich sichert. „Jesu zog sich mit seinen Jüngern an den See (Genesareth) zurück; alsdann stieg er auf einen Berg und rief zu sich, die er selbst wollte; und sie kamen zu ihm" (Mk 3, 13). „Die er wollte", wurden Apostel. Infolgedessen kann Judas sich nicht ins Apostolat eingedrängt haben. Eine andere Frage ist jedoch, warum Jesus Judas zum Apostel erwählt, wenn er von Anfang an weiß, wer ihn verraten wird (cf Jo 6, 64. 71 und 13, 18).

2. Judas' Charakter.

a) Nach den Synoptikern.

Aeußerst dürftig sind die Angaben der Synoptiker über den Charakter des Judas.

Bei Mk und Lk treten fast keine charakteristischen Merkmale an Judas hervor. Kennten wir den Verräter nur aus diesen beiden Evangelisten, dann müßten wir bezweifeln, ob bei Judas das Geld überhaupt eine besondere Rolle gespielt hat. Bei der Verhandlung, wie Judas Jesus an die Hohenpriester ausliefern könne, wird ihm vom Hohen Rat nur Geld versprochen (Mk 14, 11; Lk 22, 5). Er fordert nicht selber das Geld.

Das lassen Mk und Lk noch erkennen, daß Judas kein weicher Gemütsmensch, sondern ein kalter, entschlossener Verstandesmensch war. Als Judas den Hohenpriestern die Zusage zur Angabe des Aufenthaltes Jesu gegeben hatte, überlegte und sann er, wie er εὐκαίρως (Mk 14, 11) den Meister ausliefern könnte, ohne Volks-

auflauf (Lk 22, 6); ferner sorgte er, daß Jesus ἀσφαλῶς (Mk 14, 44) abgeführt wurde. Ohne Zaudern küßte er auch seinen Meister und gab dadurch den Häschern das Erkennungszeichen (Mk 14, 44; Lk 22, 48).

Bei Matthäus tritt die Einstellung des Judas zum Gelde etwas mehr hervor. Hier verlangte er als Bedingung zum Verrat zuerst das Geld: „Was wollt ihr mir geben, wenn ich ihn euch überliefere?" (Mt 26, 15). Aber wir müssen bedenken, alle diese genannten Einzelzüge gehören der Endentwicklung des Charakters des Judas an und wir können darum nur einen bedingten Schluß auf seine anfängliche Charakterhaltung zu Beginn seines Apostolates ziehen.

b) Nach Johannes.

Johannes, der wie gesagt Vorliebe für scharfe Charakterisierung der Personen zeigt, rückt uns auch die Judasgestalt näher. Nach ihm ist es kein Zweifel, daß Judas von einer großen Geldliebe beseelt war. Bei der Salbung in Bethanien murrte er über die große Geldverschwendung, was unter den gegebenen Umständen keineswegs gerechtfertigt war (Jo 12, 5 und 7—8). In diesem Zusammenhang nennt ihn Johannes sogar einen Dieb (κλέπτης Jo 12, 6). Judas hatte eingelaufenes Geld veruntreut. So sehr hing damals sein Herz am Geld. Von Anfang an konnte natürlich Judas nicht schon ein Dieb gewesen sein. Schwerlich hätte Jesus einen Dieb zum Apostel erwählt; auch hätten die Mitapostel es wohl nicht zugegeben, daß Judas der Kassenverwalter im Apostelkollegium wurde.

Ein anderer Charakterzug begegnet uns im Verfolg des johanneischen Judasbildes: dessen Heuchelei und Verstellungskunst. Obwohl Judas der eucharistischen Verheißungsrede Jesu nicht glaubte, blieb er, während die ehrlicheren Jünger den Heiland verließen (Jo 6, 66 und 70). Offenkundig heuchelte er bei der Salbung in Bethanien (Jo 12, 6). Ebenso verstellt benahm er sich im Abendmahlsaal (Jo 13, 21 ff.). So gut verstand er seine heuchlerische Rolle zu spielen, daß selbst die Apostel, vom Heiland auf „den Verräter" aufmerksam gemacht, ihn noch nicht als Verräter durchschauten! (Jo 13, 28 und 29).

Inwieweit die Anlage zur Heuchelei in Judas zu Beginn seines Apostelamtes schon vorhanden war, läßt sich nicht entscheiden.

3. Judas als Kassenverwalter.

Daß Judas das Kassenamt inne hatte, erfahren wir aus Jo 12, 6 *(τὸ γλωσσόκομον ἔχων)*.

Τὸ γλωσσόκομον ist ein Behälter für alle möglichen Gegenstände, auch für Geld. Ursprünglich war es das Kästchen zur Aufbewahrung der Flötenmundstücke.[1]) Im NT ist dieses Wort nur hier und in Jo 13, 29 bezeugt, findet sich aber sonst in der übrigen griechischen Literatur häufig.[2])

Die Einrichtung eines Kassenamtes hatte sich aus dem Zusammen- und Wanderleben der Apostel mit Jesus ergeben. Wohl hatte Jesus in der Jüngerinstruktion verboten, Geld in den Gürtel zu nehmen (Mt 10, 8), aber „dieses Verbot bezog sich auf die Probemission. Jesus selbst mit dem ganzen Apostelkollegium konnte von dem Grundsatz, der Arbeiter ist seines Lohnes wert, keinen Gebrauch machen".[3]) Die Apostel sollten zwar von Geldliebe und Geldsorge frei sein, um ihre ganze Kraft auf die Mission werfen zu können. Aber Jesus selber gestattete, daß fromme Frauen, die sich ihm angeschlossen hatten, ihm und dem Apostelkollegium mit ihrem Vermögen dienten (Lk 8, 1—3).

Als die Jünger hungrig zu Mittag in Sychar ankamen, wurden sie von Jesus in die Stadt geschickt, um Lebensmittel „einzukaufen" (Jo 4, 8). Zeitweilig muß sogar der Kassenbestand ziemlich hoch gewesen sein, wenn die Jünger für 200 Denare Brot kaufen wollen, um die Menge zu speisen (Mk 6, 37).

Der Eingang von Geldern von seiten dankbarer Anhänger Jesu hatte es mit sich gebracht, einen von den Aposteln zum Verwalter dieser Gelder zu bestellen, die, soweit sie nicht zum Lebensunterhalt notwendig waren, den Armen zugeteilt wurden[4]) (cf Jo 13, 29 „er solle den Armen etwas geben!").

Judas wurde das Kassenamt übertragen (Jo 12, 6). Daraus können wir den Schluß ziehen, daß Judas Sinn und Geschick für dieses Geschäft schon bisher an den Tag gelegt hatte. Er schien dafür geeignet. Ob Jesus selbst den künftigen Verräter zum Kassier gemacht oder ob er es nur geduldet hat, daß die anderen Apostel

---

[1]) W. Bauer, Gr. D. W. 254.
[2]) Plutarch Galba 16 p. 1060 a.
W. Bauer, JoEv, Tübingen 1925, 154.
[3]) P. Schanz, JoEv., Tübingen 1885, 431.
[4]) Fr. Steinmetzer, Zeitenwächter, Prag 1928, 17.

ihm die Kasse übertrugen, wissen wir nicht. Sicherlich aber geschah diese Amtsübertragung nicht schon am Tage der Apostelberufung, wie Seb. Wieser[1]) meint. Wir dürfen auch schwerlich darin eine besondere Auszeichnung und Bevorzugung sehen, wenn Judas dieses Amt erhielt. Das Amt war doch zu unbedeutend.

5. Kapitel.

Der Kapharnaumstag (Krisis).

Zum ersten gegensätzlichen Zusammenstoß zwischen Jesus und Judas kam es, wie Johannes berichtet, nach der Verheißungsrede vom wahren Himmelsbrot zu Kapharnaum (Jo 6, 22—58). „Es gibt einige unter euch, die nicht glauben". Jesus wußte nämlich von Anfang an, wer nicht glauben und wer ihn verraten würde (Jo 6, 64 und 65).[2]) Viele von seinen Jüngern zogen sich seit dieser Zeit von Jesus zurück und wandelten nicht mehr mit ihm. Auch an seine Zwölf stellte Jesus die Scheidungs- und Entscheidungsfrage: „Wollt auch ihr weggehen?" Simon Petrus glaubte der unbedingten Treue und Hingabe des ganzen Apostelkollegiums an Jesus völlig sicher zu sein und sprach: „Wir glauben und wissen, daß du der Heilige Gottes bist".

Jesus hatte aber nicht nötig, daß ihm einer Zeugnis über einen Menschen ablegte; er kannte selbst das Innere des Menschen (Jo 2, 25). Und so erwiderte Jesus auf das Bekenntnis Petri: „Habe ich nicht Zwölf auserwählt? Und dennoch ist einer von euch ein Teufel (*διάβολος*)!" Damit meinte er Judas, den Sohn Simons aus Karioth; denn dieser, einer von den Zwölf, sollte ihn verraten (*ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν*, Jo 6, 64—71).

An der geschichtlichen Treue dieses Berichts zu zweifeln, wenn auch nur Johannes dies erzählt, und etwa zu sagen, hier zeige sich offenkundig die Tendenz des Evangelisten, Judas möglichst schlecht zu machen, haben wir keinen stichhaltigen Grund. Die Zwischenbemerkungen des Evangelisten sind rein erklärender und ergänzender Natur, die für den, der die geistige Verfassung des Judas

---

[1]) Judas, der Kreuzweg des Verräters. Ntl Predigten, Heft 8, Paderborn 1922, 7.

[2]) Die Weglassung des *μὴ* vor *πιστεύοντες* in ℵ Q u. a. betont noch mehr den Gegensatz von Glauben und Verraten!

nur auf Grund der Synoptiker kennt, immerhin belangreich sind. Johannes geht über das Judasbild der Synoptiker auch hier nicht wesentlich hinaus. Uebrigens ist es nicht Johannes, der von sich aus den Judas einen *διάβολος* nennt, sondern Jesus. Reine Willkür ist es aber zu behaupten, Johannes hätte dieses Schimpfwort einfach Jesus in den Mund gelegt.[1]) Auch bei Mt 16, 23 sagt Jesus ein ähnlich scharfes Wort, diesmal aber nicht zu Judas, sondern zu Petrus: *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ*! Auf Grund der später gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen war es für Johannes, der am tiefsten in die Geheimnisse der Ratschlüsse Gottes eindringen durfte (cf Jo 13, 26) ein Leichtes zu begreifen, daß unter dem „Einer von euch" der künftige Verräter, der Apostel Judas gemeint war.[2])

Ist aber die Geschichtlichkeit dieses Berichtes gesichert, dann erheben sich die Fragen, warum hat Judas nicht geglaubt, warum bleibt trotzdem Judas bei Jesus, warum bezeichnet Jesus den Apostel Judas mit *διάβολος*?

1. Richtunggebend für die Lösung der Frage, warum Judas dem Meister diesmal den Glauben verweigerte, wird sein die Untersuchung der Ursache, warum viele von den Juden und von den Jüngern an der Rede Jesu Anstoß genommen hatten.

Mit Augustinus[3]) sehen für gewöhnlich die Erklärer (Schanz,[4]) Zahn,[5]) Tillmann,[6]) Sickenberger[7]) den Anstoß in der manducatio capharnaitica, als werde den Juden der Genuß von totem, rohem Menschenfleisch und Menschenblut zugemutet (Jo 6, 52). So richtig diese Erklärung ist, so umfaßt sie nicht alle Ursachen. Daß die Leute sich an dem scandalum crucis (1 Kor 1, 23 und Gal 5, 11) ärgerten, ist nicht anzunehmen, da es in der ganzen Rede überhaupt nicht erwähnt wird.[8]) Aber das messianische Moment darf nicht übersehen werden. Der Verheißungsrede ging das Wunder der Brotvermehrung voraus. Es besteht kein Zweifel, daß der tiefste Grund, warum die Leute auf einmal so begeistert für Jesus wurden, sodaß sie ihn sogar zum König machen wollten (Jo 6, 15) und ihn in den nächsten

[1]) siehe etwa G. Marquardt, a. a. O. 28.
[2]) J. Sickenberger, LJ, BZFr. 10, 4—6, 90.
[3]) Tract. in Jo 27.
[4]) JoEv, Tübingen 1885, 289.
[5]) JoEv, Leipzig 1921, 364.
[6]) JoEv, Bonn 1916, 118.
[7]) LJ., 88.
[8]) Th. Zahn, JoEv 364.

Tagen so eifrig suchten (Jo 6, 22), darin gelegen war, daß sie in Jesus den Messias nach ihren irdisch-nationalen Wünschen sahen. Jesus willfahrte aber ihnen nicht; er selbst zog sich in die Einsamkeit der Berge zurück, seine Apostel mußten sogleich in die Boote gehen (Jo 6, 16). Das war schon eine erhebliche Ernüchterung für das entflammte Volk, noch mehr aber waren es jene Worte, die er in der Rede vom Himmelsbrote ihnen sagte: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. . . . Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes (= des Messias) nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, so habt ihr das Leben nicht in euch . . . Mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ein wahrer Trank.“ (Jo 6, 51; 53, 56).

Solche Sätze waren eine zu deutliche Absage gegenüber allen irdisch-politischen Messiashoffnungen und darum murrten und stritten sie, fanden die Rede hart und anstößig (Jo 6, 53 und 60). War schon das Menschen-Fleisch-Essen an und für sich für den Juden ein Greuel,[1]) so erschien ihnen das Fleisch-Essen-Müssen des Messias um so mehr als ein *σκάνδαλον!* „Der Anstoß ist verständlich . . ., wenn die Rede . . . alle ihre messianischen Hoffnungen definitiv vernichtete“, sagt mit Recht B. Weiß.[2]) Schanz[3]) hat zwar gegen ihn eingewendet: „Der Widerspruch zu ihren messianischen, nationalen Erwartungen, welche zur Rede Anlaß gegeben hat, liegt gerade im letzten Teil der Rede am wenigsten.“ In diesem Einwurf ist aber übersehen, daß der Tenor der ganzen Rede vom Himmelsbrot gerade im letzten Abschnitt ganz besonders allen irdisch-nationalen Messiaserwartungen zuwiderläuft und ihnen die Spitze abbricht.

Gleichen Beweggrund zum Nicht-Glauben wie bei den Jüngern und den Juden dürfen wir auch bei Judas vermuten: er wollte nicht oder nicht mehr an Jesus als den wahren Messias im geistigen Sinne glauben. Umgekehrt ist das Petrusbekenntnis ausdrücklich ein Bekenntnis zum Messias (*ἅγιος τοῦ θεοῦ* 6, 69), das Judas nach dem ausdrücklichen Wort des Meisters (Jo 6, 70) innerlich verwirft.

2. Wenn sich Judas aber nicht mehr innerlich mit Jesus einverstanden erkennt, warum verläßt er nicht mit vielen anderen Jüngern den Meister? In Schwebe bleibt nach Jo, ob Judas bloß innerlich,

[1]) Gen 9, 4. Deut 12, 16. 23.
[2]) JoEv, Göttingen ⁹ 1902, 228.
[3]) JoEv, Tübingen 1885, 290.

nur allein für Jesus erkennbar, den Glauben verweigert hat, oder ob er offen mit anderen Jüngern gemurrt hat. Gut zu dem sonstigen Verhalten des Judas würde es passen, daß er auch hier offen protestiert hätte (cf Jo 12, 5). Hatte er allerdings sein Mißfallen nicht nach außen kundgetan, dann konnte er um so leichter im bisherigen Apostelkreis bleiben. Durch die beiden Enthüllungen: „Unter euch Jüngern gibt es einige, die nicht glauben" und „Einer von euch (Aposteln) ist ein Teufel" sah sich Judas zwar von Jesus erkannt und durchschaut, aber nicht von den Mitaposteln. Hätte Judas nun ehrlich gehandelt, so hätte er, als er diese Kluft zwischen ihm und Jesus sah, vom Meister gehen sollen. Judas aber blieb!

Man möchte daran denken, daß sich Judas für später doch noch Hoffnungen machte. Jesus könnte schließlich als der politische Befreier und Messias seines Volkes Israel auftreten, dann müßte Judas es sehr bereuen, diesen Messias in einer kritischen Stunde verlassen zu haben. Der Kapharnaumstag aber bedeutet nach der Ueberschrift des Mt: „Jesus entwich von dort zu Schiff in eine einsame Gegend" die große Wende und das Ende der galiläischen Volkswirksamkeit Jesu.[1]) Von jetzt an widmete er sich vorzugsweise seinen Aposteln und enthüllte in verschiedenen Weissagungen das Geheimnis seiner größten messianischen Aufgabe, sein Leiden und Sterben. Somit hätte Judas immer wieder neuen Anlaß gehabt, von Jesus zu gehen. Das mußte Judas gerade im letzten Jahr seines Beisammenseins mit dem Meister von Tag zu Tag klarer werden, daß Jesus kein politischer Messias sein wollte.

Als stichhaltigen Grund für sein ferneres Verbleiben bei Jesus können wir nur angeben: Judas wollte sich von dem bevorzugten Kreis, in den er durch die Auserwählung zum Apostel gekommen war, nicht mehr trennen.[2]) Damit war er aber in einen Zwiespalt gekommen, der sich fortan als eine einzige, große Heuchelei auswuchs: innerlich war er gegen Jesus, äußerlich für ihn. Da er das Kassenamt um diese Zeit vermutlich schon inne hatte — fromme Frauen hatten dem Heiland schon während seiner

[1]) P. Dausch, MtEv, Bonn 1918, 222.

[2]) vgl. auch Pölzl-Jnnitzer, Kurzg. Komm. zur Leidensgesch. Graz ³ 1925, 26: „Die Zeit, Jesus zu verlassen und für sein eigenes Heil zu sorgen, hielt Judas erst für gekommen, als er aus den Ankündigungen Jesu und dem Verlauf der Ereignisse die Gewißheit schöpfte, daß er sich in seinen Erwartungen getäuscht habe".

galiläischen Wirksamkeit Geldalmosen gebracht (Lk 8, 3) — mag auch dieses Amt, das Judas innerlich zusagte, eine Bindung an das Apostelkollegium gewesen sein.

Wie Jesus in einem Gleichnis einmal sagte, man solle das Unkraut im Weizen lassen bis zur Ernte (Mt 13, 30), so hatte er von sich aus Judas nicht fortgeschickt, sondern bei sich geduldet, „obwohl er wußte, daß er ein Teufel ist". In letzter Hinsicht entschied bei Jesus nicht sein eigener Wille, sondern der Ratschluß seines Vaters (Jo 5, 19; 4, 34; 6, 37. 65; 17, 12). Chrysostomus [1]) bewundert die Weisheit des Meisters, der Judas öffentlich nicht bloßstellt, um ihn nicht noch ränkesüchtiger und frecher zu machen, aber ihn auch nicht unerwähnt und ungerügt läßt, damit Judas nicht glaube, er sei in seinem Tun nicht durchschaut.

3. Wenn es Jesus auch hart ankommt, so muß er es doch sagen: „Habe ich nicht euch Zwölf auserwählt? Und dennoch ist einer von euch ein Teufel!"

Διάβολος (von *διαβάλλειν* anklagen,[1]) verleumden), ist nicht ausschließlich Teufelsname. In der griechischen Literatur heißt *ὁ διάβολος* der Verleumder. Im NT bezeichnet *διάβολος* = Teufel, den Lügner und Verleumder schlechthin (Mt 4, 2. 3. 5. 8. 11; 13, 39; 25, 41 — Lk 4, 2. 3. 6. 13; 8, 12 — Jo 8, 44; 13, 2 — Apg 10, 38 und 13, 10 — Eph 4, 27; 6, 11 — 1 Tim 3, 6 — 2 Tim 2, 26 — Jak 4, 7 — 1 Petr 5, 8 — Jud 9 — 1 Jo 3, 8. 10 — Apk 2, 10; 12, 9. 12; 20,9).[2])

Damit ist die Bedeutung von *διάβολος* in Jo 6, 70 eindeutig festgelegt = Teufel, nicht etwa Verleumder. Euthymius bringt beide Erklärungen: *διαβολικός, τοῦ διαβόλου ὑπουργός* und *ἐπίβουλος*.[3])

Mit Teufel bezeichnet hier Jesus die innere Gesinnung und Wandlung des Judas. Sicherlich war Judas nicht schon von Anfang an „teuflisch", er ist es erst im Laufe der Zeit geworden. Durch seinen wachsenden Unglauben und durch sein beginnendes heuchlerisches, zwiespältiges Wesen kommt Judas jetzt schon in die seelische Verfassung, die ihn zur Rolle eines Verräters an Jesus, zu

---

[1]) Hom. in Jo 47 (al. 46), MG 59, 267.

[2]) Zur Satanologie im NT vergl. Georg Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus, Freiburg 1915, 65. Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909 Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums, Tübingen, [3] 1926, 331—342.

[3]) Comm. in Jo, MG 129, 1260.

einem Teufel am Meister befähigt.[1]) Obwohl Jesus selbst (ἐγώ ist betont!) die Apostelwahl vollzogen hat, ist einer von den Erwählten so schlecht, daß er den Namen „Teufel" verdient. Damit ist aber nicht gesagt, daß Judas jetzt schon Verratsabsichten hegte, es kennzeichnet nur scharf die innere Charakterwandlung.

6. Kapitel.

Werden und Reifen des Apostels zum Verräter.

(Veranlassung und Motiv zum Verrat.)

Das eigentliche Judasproblem ist: Wie und warum wurde Judas aus einem Apostel Jesu zu dessen Verräter? Was ist nach den ntl Quellenberichten die notwendige äußere Veranlassung und das zureichende innere Motiv für den Verrat?

Grundlegend für die Entwirrung dieses Problemes ist eine möglichst vollständige Erfassung der Tatsachen und Ereignisse in den letzten Wochen vor dem Verrat, wie sie sich in Bethanien und Jerusalem zugetragen und auf Judas eingewirkt haben.

A. Die Tatsachen.

I. Die Vorgänge in Bethanien.

a) Die Salbungsberichte.

„Sechs Tage vor Pascha" (Jo 12, 1) kam Jesus nach Bethanien, wo ihm im Hause Simons des Aussätzigen (Mk 14, 3 und Mt 26, 6) ein Gastmahl bereitet wurde. Lazarus war einer der Tischgenossen, Martha wartete auf, Maria nahm ein Pfund kostbarer Salbe aus echtem Nardenöl, salbte Jesu Haupt (Jo 12, 3). Darüber fingen einige (Mk 14, 4) Jünger (Mt 26, 8) an zu nörgeln, darunter auch Judas (Jo 12, 4). Jesus nahm aber Maria in Schutz (Mk 14, 6—9; Mt 26, 10—13; Jo 12, 7—8).[2])

Für die genauere Darstellung, ob und inwieweit die Salbungsszene in Bethanien Einfluß auf den Verrat des Judas ausgeübt hat, ist eine gesonderte Prüfung der einzelnen Quellenberichte notwendig.

1. Die Salbung nach den Synoptikern.

Mk berichtet: „. . . Es kam eine Frau mit einem Alabastergefäß voll kostbaren, echten Nardenöls. Sie . . . goß dessen Inhalt über

[1]) J. Sickenberger, LJ., BZFr. Heft X. 4—6, 90.

[2]) Zu den „Salbungen" vgl. L. v. Sybel in ZntW 23 (1924), 184—193.

Jesu Haupt aus. Darüber wurden einige unwillig und sagten: „„Wozu diese Verschwendung des Salböls? Man hätte dieses Salböl für mehr als dreihundert Denare verkaufen und den Armen geben können"". Und sie fuhren sie hart an" (Mk 14, 3—5).

Diese „*τίνες*" mußten ziemlich erregt gewesen sein. Das besagen uns die Ausdrücke *ἀγανακτοῦντες* (D a ff i Arm lesen dafür *διεπονοῦντο* = fanden es für lästig), *ἀπώλεια* und besonders *ἐνεβριμῶντο*.

Mt erzählt fast in gleichen Ausdrücken dieses Geschehnis, nur bezeichnet er die Murrenden ganz allgemein mit *οἱ μαθηταί*, läßt es in Schwebe, ob alle oder nur einige an der Nörgelei sich beteiligt haben. Nach ihm verhalten sich die Jünger etwas zurückhaltender (von einem *ἐνεβριμῶντο* berichtet er nichts). Die Angabe des Kaufwertes der Salbe unterläßt er.

Sachlich wird zwischen *τίνες* des Mk und *οἱ μαθηταί* des Mt kein merklicher Unterschied bestehen.[1]) Ob tatsächlich das „Armenfürsorgemotiv" der letzte und einzige Grund für diese Erregung bei einigen Jüngern war, vielleicht daraus hervorgegangen, daß sie sonst den Meister als solchen kannten, der allem Personenkult abhold war und jederzeit mit Wort und Tat für die Armen eintrat,[2]) oder ob es minderwertigere Gründe waren, darüber sagen Mk und Mt nichts aus; sie berichten nur das, was die Jünger tatsächlich eingewendet haben.

Durch sie erfahren wir auch nichts über den Namen der salbenden Frau, auch nichts darüber, ob Judas unter den Nörglern war.

2. Die Salbung nach Johannes.

Johannes setzt das synoptische Jesusbild als bekannt voraus[3]) und ein Gang durch das JoEv begegnet vielfach der älteren Darstellung.[4]) Gerade Jo 12, 1—8 zeigt deutlich die Bekanntschaft und Verwandtschaft mit Mk 14, 3 ff, was auch Hans Windisch, der die Ergänzungstheorie bekämpft, zugeben muß.[5]) Besonders die ersten Sätze seines Salbungsberichtes beweisen durch ihre umständliche Art des Nachtrages, daß Johannes die synoptische Darstellung wenigstens in der Form des Markus kennt und

[1]) Joh. Frey, a. a. O. 104 f.
[2]) Petr. Dausch, MtEv., Bonn 1918, 313.
[3]) Jos. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das NT, Freiburg [3] 1925, 73.
[4]) Fritz Tillmann, JoEv, Bonn [3] 1916, 25.
[5]) Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker, Leipzig 1926, 47.

manches ergänzen will, was dort noch lückenhaft war. Schon diese Tatsache läßt uns mit um so größerem Vertrauen auf die Geschichtlichkeit an die johanneische Darstellung herangehen. Sein Bericht wird neuestens von der kultgeschichtlichen Einstellung, vertreten von G. Bertrams, bezweifelt.[1]) Die Salbung ist im besonderen Sinn „Kulterzählung", abgesehen von allen Jesu Worten (Arme habt ihr allzeit um euch, mich hingegen habt ihr nicht allezeit), abgesehen von jeder symbolischen Deutung: die christliche Gemeinde feiert in dieser Unbekannten die erste, die den Jesuskult geübt hat. Mk und Mt ist noch einfache Kulterzählung, wobei Jesu freundlich Gesinnte (Jünger) über solchen Kult ihre Verwunderung ausdrücken (Mk 14, 3—4). Bei Jo haben wir die weitere Stufe, die Historisierung der Kulterzählung oder die „Kultlegende": die auftretenden Gestalten werden mit anderen Personen der heiligen Geschichte identifiziert, die Szene wird topographisch festgelegt und das Ganze in den Kausalzusammenhang des Lebens Jesu hineingestellt. Dazu dient besonders auch das Judasmotiv: so wird einerseits der Makel, der auf die Jünger fiel, die eine solche Ehrung des Meisters nicht dulden wollten, aufgehoben, andererseits der teuflische Charakter des Judas ins rechte Licht gestellt. Nicht Charaktere werden gezeichnet, sondern Heilige und Bösewichte treten einander entgegen.[2])

Was an historischem Kern der johanneischen Salbungsdarstellung noch übrig bleibt, ist soviel wie Null. Das ist aber die Frage: Ist in den Evangelien, speziell bei Jo, das Kultmotiv in einer Weise verwendet, so daß sie sich um historische Tatsachen nicht mehr kümmern? Sind sie „übergeschichtlich?" Sehr energisch bestreitet R. Bultmann etwaige kultische Tendenzen des Jo: „Die Anschauung des Jo sei eher dogmatistisch . . . Fast alle spezifisch kultischen Züge fehlen, . . warum fehlt der *Κύριος*-Titel? Geoffenbart wird das Dogma von der göttlichen Sendung Jesu, wer glaubt, wird gerettet! . . . Es ist darum falsch, wenn man glaubt, das JoEv nur dann zu verstehen, wenn man es im Zusammenhang denkt mit einer Gemeindefrömmigkeit, in deren Mittelpunkt der Kult Christi steht, die aus dem Kult ihre Kraft empfängt!"[3])

---

[1]) Georg Bertrams, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922, 16—18.

[2]) a. a. O. 18.

[3]) R. Bultmann in ZntW 24 (1925), 103.

Wenn sich der joh. Salbungsbericht durch genauere Angaben gegenüber den Synoptikern auszeichnet, so ist es Willkür, kultische Historisierungstendenzen zu sehen. Gerade diese Einzelheiten verstärken die historische Glaubwürdigkeit, beweisen, daß der Evangelist nicht bloß auf andere literarische Quellen (z. B. MkEv 14, 3 f.) angewiesen war, sondern als Mitapostel und Augenzeuge selber am besten Bescheid wußte. Es verdient daher die johanneische Darstellung sogar gegenüber der älteren Erzählung, weil auf gründlicher Kenntnis der Tatsachen beruhend, den Vorzug.[1])

Das Neue im joh. Bericht gegenüber den Synoptikern ist dieses: er gibt uns genaue Chronologie: *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* (Jo 12, 1), nennt den Namen der salbenden Frau *Μαριάμ*, die Schwester des Lazarus, die dem Herrn die Füße salbt. Vor allem aber kennzeichnet er Art und Motiv der Nörgelei. Er nennt als Nörgler nur Judas und von ihm weiß er ein Wort, das mit der Einrede der Jünger bei Mk Mt parallel läuft: *διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;* (Jo 12, 5).[2]) Die Erwiderung Jesu auf die Kritik des Judas zum Schutze Mariens wendet sich zunächst an Judas: *ἄφες* (Singular! Vulg. „sinite"), enthüllt aber nicht etwaige andere Motive, sondern begründet das Verbot an Judas durch die an alle Anwesenden gerichteten Worte: „Denn Arme habt ihr (*ἔχετε*) jederzeit bei euch, mich aber habt ihr nicht jederzeit!" Diese Wendung Jesu an alle zeigt zur Genüge, daß nicht Judas ganz allein mit der Aeußerung seiner Unzufriedenheit dagestanden ist, wie auch Mt nicht so auszulegen ist, daß sämtliche zwölf Apostel (*οἱ μαθηταί*) die Worte Mt 26, 8 gleichzeitig oder nacheinander gesprochen und alle Zwölf zugleich auf Maria gescholten haben (Mk 14, 5).[3])

Wenn Jo nur den Judas als Nörgler nennt, so schließt er nach seinem Berichte nicht aus, daß andere Jünger auch unwillig waren. Auf Grund seiner genauen Tatsachenkenntnis will er zeigen, daß bei Judas die Einrede nur Vorschützung für ganz andere Motive gewesen ist. Nach der ihm eigenen Mitteilung sagte „Judas das nicht, weil ihm an den Armen gelegen gewesen wäre. Er war vielmehr ein Dieb und pflegte als Verwalter der Kasse das, was einkam, auf die Seite zu schaffen" (Jo 12, 6). Darnach war es von Judas pure Heuchelei und schmutzige Geldsucht.

[1]) Joh. Frey, a. a. O 89—160.
[2]) *Lφ* 579 *τριακοσίων* abgeändert in *διακοσίων*.
[3]) Th. Zahn, JoEv, Leipzig 1921, 505.

Hat aber nicht Johannes dieses niedere Motiv erfunden, um seinem mißliebigen Mitapostel es anzuhängen? Dav. Friedr. Strauß sieht in den Zusätzen der joh. Darstellung der Salbung gegenüber den Synoptikern nur Tendenz.[1]) Nach Scholten müßte wenigstens die Möglichkeit zugestanden werden, der Evangelist habe Judas als Typus des Oppositionsgeistes gegen Jesus für die *τίνες* (Mk) und *μαθηταί* (Mt) der Ueberlieferung an die Stelle gesetzt.[2]) Karl Theodor Keim weiß schon sicher, daß der vierte Evangelist so gehandelt hat, „wobei besonders gut mit den Händen zu greifen ist, daß kein Evangelium den Verräter vergessen hätte, wenn er in der Tat in diesen letzten Augenblicken Jesus und die Frau betrübt hätte. Auch wäre das Wort Jesu für den ihm bekannten Verräter viel zu milde gewesen".[3])

Dagegen spricht aber die nahtlose Verwachsenheit von 12, 6 mit dem ganzen joh. Salbungsbericht. Wir erwarten auf eine solche Nörgelei, wie sie Jo 12, 5 darstellt, die genauere Angabe über deren Wahrheits- und Ehrlichkeitsgrad. Mk-Mt konnten darüber mit Stillschweigen hinweggehen, da sie Judas nicht speziell nannten. So ist dieses argumentum e silentio kein Unmöglichkeitsbeweis für die Objektivität von 12, 6. „Die Evangelien haben auch anderes ‚vergessen', worüber wir uns vielleicht auch wundern könnten."[4])

Bei Johannes bemerken wir zudem durchgängig eine schärfere Präzisierung der Namen gegenüber den Synoptikern (z. B. Jo 6, 1—13 gegenüber Mk 6, 35—44 +). Er ist mit den Tatsachen bestens vertraut.

Judas war ein *κλέπτης* (Jo 12, 6), das heißt aber nicht nur, „daß er ein gieriges Interesse am Gelde hatte"[5]), sondern daß er Gelder, die ihm anvertraut wurden, unehrlicherweise entwendete. Auf solche wiederholte Diebereien konnte doch ein Mitgefährte, wie der Apostel und Evangelist Johannes, nachträglich leicht kommen und darum brauchte er gar nichts erfinden.

Da *κλέπτης* nicht abgeschwächt werden kann, so ist für die Deutung von *ἐβάσταζεν*, das wie Wirkung zur Ursache zu *ὅτι κλέπτης ἦν* gehört, Richtung gegeben.

---

[1]) Das Leben Jesu für das deutsche Volk, 1864, Volksausgabe von Kröner-Leipzig, II. 109.

[2]) JoEv, 1867, 279.

[3]) Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1871, 3. Bd., 231.

[4]) Joh. Frey, a. a. O. 126.

[5]) Joh. Frey, a. a. O., 130.

Βαστάζειν = aufheben, tragen, ertragen, auch wegtragen, wegnehmen.[1]) Die Vulg übersetzt in 12, 6 *ἐβάσταζεν* mit portabat und manche (Frey,[2]) Keil) fassen es als einfachen Zusatz und geben es mit „trug oder führte". Dafür haben wir schon *τὸ γλωσσόκομον ἔχων; τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* kann aber nicht das Gleiche bedeuten. Wie in Jo 20, 15 ist *ἐβάσταζεν* hier im Sinne von „wegnehmen" zu fassen.[3])

Wir erhalten durch den johanneischen Salbungsbericht vorerst Einblick in die Charakterhaltung des Judas um diese Zeit: er ist zum Betrüger, Gelddieb und Heuchler geworden; daß er anläßlich einer Ehrung seines Meisters sich so benehmen kann, zeigt seinen großen inneren Abstand von Jesus.

b) Salbung und Verrat.

Bestehen zwischen Salbung und Verrat ursächliche Beziehungen und welche? Lassen die ntl Quellenberichte solche erkennen? Zeitlich stehen sich Salbung und Verrat nahe; Judas zeigt sich bei dem Gastmahl in Bethanien so, daß ein Verrat an dem Meister wenigstens in das Bereich der Möglichkeit rückt.

1. Die Synoptiker.

Aus der bisherigen Untersuchung der Texte von Mk und Mt konnten wir nur entnehmen, daß vielleicht auch Judas sich unter den *τίνες, μαθηταί* befand. Eines haben wir noch nicht berücksichtigt: in welchen Zusammenhang und Kontext Mk und Mt den Salbungsbericht stellen. Auffallend ist, daß beide die Salbung in Bethanien, die nach der klaren Notiz von Jo 12, 1 „sechs Tage vor Pascha" stattfand, nicht vor ihrem Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem erzählen, sondern später erst nachtragen. Dabei erscheint der Salbungsbericht mitten hineingestellt in die Schilderung des Tuns und Treibens des Synedriums in Jerusalem (Mk 14, 3—9; Mt 26, 6—13).

Ueber das Datum der Salbung nach den Synoptikern dürfte Klarheit bestehen.[4]) Mk gibt zwar in den Einleitungsversen als Zeit-

[1]) Bauer, G. D. W. zum NT, Gießen [2] 1925.

[2]) Joh. Frey, a. a. O. 128.

[3]) W. Bauer, JoEv, Tübingen [2] 1925, 154: *βαστάζειν* kommt bei Jo in dreierlei Bedeutung vor: 1. tragen (10, 31; 19, 17), 2. wegtragen (20, 15), 3. widerrechtlich forttragen.

[4]) siehe auch Joh. Frey, a. a. O. 143 ff.

bestimmung für den Beschluß des Hohen Rates an: „Es war zwei Tage vor Ostern, dem Feste der ungesäuerten Brote“ (Mk 14, 1). In ähnlicher Weise berichtet Mt: Jesus sprach zu seinen Jüngern: „Ihr wißt, daß in zwei Tagen Ostern ist!“ (Mt 26, 2).

Die völlig unbestimmte Art und Weise aber, wie Mk, dem Mt folgt, den Salbungsbericht einleitet, läßt ziemlich klar erkennen, daß die Salbung doch nicht erst zwei Tage vor Ostern stattgefunden hat. Mk sagt: *Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ*, Mt: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ*. Eine positive Angabe über das Datum der Salbung geben sie allerdings nicht, aber schon diese völlig unbestimmte Datierung ist im Hinblick auf Jo 12, 1 wertvoll. Mk-Mt stehen nicht im offenen Widerspruch zu Jo.

Warum verlassen aber Mk-Mt die chronologische Ordnung in ganz auffallender Weise? Welche Gründe bestimmen sie dazu?

Wenn wir sonst bei diesen beiden Evangelisten ein Abweichen von der Chronologie bemerken, so sind es meistens Gründe der systematischen Aneinanderreihung (z. B. Jesus als Lehrer, Mt 5—7; Jesus als Wundertäter, Mt 8—9; Aussendungsrede, Mt 10; Jesu Gleichnisse, Mt 13; Jesu Streitreden mit den Pharisäern und Sadduzäern, Mk 11, 27 — 12, 44; Mt 21, 23 — 23, 39). Hier finden wir es weniger auffallend, wenn früheres Material später erscheint. Die Sachlage aber bei den synoptischen Salbungsberichten ist anders. Es ist nicht Aehnliches mit Aehnlichem verbunden. Herrschen hier nicht noch tiefere, etwa ursächliche Beziehungen zwischen Text und Kontext?

Die Gedankenfolge bei Mk ist diese: Zwei Tage vor Ostern ist es. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten sinnen darauf, wie sie Jesus, ihren Todfeind, mit List ergreifen und töten könnten. Wie kommen sie aber an Jesus mit List heran? Auch fürchten sie einen Aufruhr im Volke, wenn Jesus am Feste getötet würde (14, 1—2).

Der Leser erwartet nun irgendwelche Entwirrung dieses Knotens durch den Evangelisten. Scheinbar ohne jeden Zusammenhang berichtet Mk die Salbung in Bethanien. Ebenso unvermittelt bricht er aber wieder mit der Salbung ab und fährt fort: *Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριὼθ . . . ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς . . .* (14, 10). Plötzlich sind wir wieder bei den Hohenpriestern, die nicht recht wissen,

[1]) Petr. Schegg setzt die Salbung zwei Tage vor Ostern an, MtEv, München 1858, 3. Band, 334.

wie sie Jesus mit List ergreifen könnten. Die allgemeine Ratlosigkeit aber schwindet mit dem Erscheinen des Judas; jetzt freuen sie sich, weil einer von den zwölf Aposteln sich unerwartet und ungerufen bei ihnen eingefunden hat, bereit, Jesum zu verraten, zu helfen, daß Jesus mit List ergriffen werden kann.

Von selbst legt sich aber die andere Frage nahe, wie und warum kommt Judas dazu, seinen eigenen Lehrer an dessen ärgste Gegner überliefern zu wollen?

Eng verknüpft Mk den Schritt Judas zu den Hohenpriestern mit der Salbung durch *καί* (14, 10), wenn auch zugegeben ist, daß bei ihm *καί* in der Satzverknüpfung oft so unbestimmt ist wie das hebräische ו[1]). Nun hat aber Mk im vorausgehenden Salbungsbericht Judas gar nicht erwähnt; er erzählt nur, daß einige über Maria unwillig geworden waren und sie hart angefahren haben. Jesus hat dann die Murrenden ruhig, aber ernst zurechtgewiesen: „Sie hat ein gutes Werk getan . . . hat meinen Leib im voraus für das Begräbnis eingesalbt . . .!“ (14, 6—9).

Als gedankliche Beziehungen drängen sich für den Leser von Mk 14, 1—11 notwendig auf: also mußten irgendwelche Vorkommnisse bei der Salbung in Bethanien es bewirkt haben, daß Judas sich zum Verrate den Hohenpriestern angeboten hat. Es ist damit nicht gesagt, daß Bethanien ausschließlich und allein den Anstoß zum Verrat gegeben hat; nur soviel wird wahrscheinlich, daß die Salbung in Bethanien auch zum Verratsangebot beigetragen haben mag. Irgendwelche ursächliche Beziehungen zwischen Salbung und Verrat legen sich nach Mk nahe. Worin diese bestehen, gibt er uns nicht an und wir sind nur auf Vermutungen angewiesen.

Jos. Grimm denkt, daß das Wort Jesu von seinem baldigen Begräbnis (Mk 14, 8) auf Judas nationale Messiaserwartungen so erschütternd gewirkt hat, daß er plötzlich vor Ruinen stand. „Also ist Jesus doch nur ein gewöhnlicher Sterblicher, ein verlorener Mann und Judas der schmählich Enttäuschte; um so mehr erwacht in dem sinnlos Geärgerten die Leidenschaft des Geizes und sucht sich einen Ausweg im Angebot zum Verrat.“ [2])

Wir müssen aber betonen, daß die früheren Leidensweissagungen,[3]) die so deutlich von Gekreuzigt-Werden und Sterben gesprochen

[1]) L. Radermacher, Ntl Grammatik Tübingen [2] 1925, 28.
[2]) Leben Jesu, Regensburg, 1887, 5. Band, 700 f.
[3]) Mk 8, 31—33; 9, 30—32; 10, 32—34 +.

haben, nicht minder erschütternd hätten auf Judas wirken müssen, wie diesmal das Wort vom Begräbnis. Es ist doch ganz unlogisch anzunehmen, daß Judas, falls er erst bei diesem Worte Jesu anläßlich der Salbung an seinem Meister als Messias völlig irre geworden ist, deshalb zum Verräter am erhofften König Israels wurde. „Denn damit hätte er nicht nur nichts erreicht, sondern selber erst recht den letzten Funken jeder Hoffnung auf den Messias ausgelöscht." [1])

Eine Verbindung zwischen Geldentgang bei der Salbung und Geldgewinn durch das Verratsangebot läßt Mk in Schwebe. Nach ihm wird das Geld für Judas erst dann das eigentliche Lockmittel, als es ihm im Falle des Erfolges in Aussicht gestellt wird (14, 11).

Mt folgt in seiner Stoffanordnung dem Mk. Er verstärkt dadurch die Wahrscheinlichkeit der ursächlichen Beziehungen zwischen Salbung und Verrat. Auch er erwähnt zunächst die Absichten der Synedristen, Jesum mit List zu ergreifen und ihn zu töten. Nun folgt der Einschub von der Salbung. Mt fährt dann weiter: *Τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα . . . πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς.*

Τότε, ein Lieblingswort bei Mt,[2]) 90 mal, nimmt die Erzählung von 26, 1—5 wieder auf. Die gleiche ursächliche Beziehung legt sich hier nahe: durch Judas, der durch die Salbung irgendwelchen Anstoß erhielt, bekommt die Absicht des Synedriums, Jesus mit List zu ergreifen, bessere Aussicht auf das Gelingen. Schärfer betont Mt die Initiative des Judas im Geldfordern. Er geht zu den Hohenpriestern und fragt: „Was wollt ihr mir geben, wenn ich ihn euch überliefere?" (Mt 26, 15). Ob Judas, wie Dausch[3]) als Vermutung ausspricht, sich vielleicht bereits vom Mahl in Bethanien (6 Tage vor Pascha) hinwegschlich und schon damals Vorverhandlungen mit den Hierarchen führte, bleibt dahingestellt. Dausch glaubt mit dieser Annahme auch die schwächliche Haltung des Synedriums in den ersten Tagen der Leidenswoche sich besser erklären zu können, da man die stille Mitarbeit des Verräters erhoffte.

Hätten wir Mk und Mt in der Frage Salbung und Verrat allein, so kämen wir infolge der eigenartigen Einordnung des Salbungsberichtes in die Erzählung von der Tätigkeit des Synedriums zwar zu dem Ergebnis, daß ursächliche Verbindung zwischen Salbung

[1]) Fr. Steinmetzer, Judas Iskarioth in Zeitenwächter, Prag 1928, 30.
[2]) M.-J. Lagrange, Évangile selon Mt, Paris [2] 1923, CIX. W. Bauer, G.-D. W. 1316.
[3]) MtEv, Bonn [2] 1918, 312.

und Verrat besteht,[1]) aber wir wüßten nicht recht, worin diese gelegen ist. Lk führt uns hierin auch nicht weiter. Er erzählt die Salbung überhaupt nicht, sondern berichtet lediglich die Tatsache, daß Judas zu den Hohenpriestern ging, um mit ihnen zu verhandeln, wie er Jesum an sie ausliefern könne. Zur Motivierung dieses Schrittes gibt Lk an: „Da fuhr Satan in Judas" (22, 3). Bei welcher Gelegenheit Satan dem Judas diesen höllischen Gedanken eingab, verschweigt er.

Lk kann darum nicht gegen Mk-Mt ausgespielt werden. Immerhin ist es bemerkenswert, wenn Erich Klostermann Mk 14, 3—9 als späteren Einschub hinstellen muß, um schreiben zu können: „So sind die Phantasien über den Grund des Verrates nicht mehr auf die Salbungsgeschichte zu stützen."[2])

2. Johannes.

Johannes stellt die Salbung in den richtigen chronologischen Rahmen und erzählt sie unmittelbar vor dem Einzug Jesu in Jerusalem. Bedeutsam ist auch bei Johannes, in welchem Zusammenhang er die Salbung, in der Judas besonders stark neben Maria in den Vordergrund rückt, bringt.

Am Schluß seines 11. Kapitels erwähnt er eine Versammlung des Synedriums zum Zwecke der Tötung Jesu (11, 45—53). Dabei hatten die Hohenpriester und Pharisäer den Befehl erlassen: „Jeder, der um Jesu Aufenthalt wisse, solle es anzeigen, damit sie ihn festnehmen könnten" (11, 57). Jesus ist demnach steckbrieflich von der jüdischen Oberbehörde verfolgt. Die Frage taucht beim Lesen von Jo 11, 57 auf: „Hat sich einer gefunden, der eine solche schuftige Angabe machte?"

Unmittelbar darauf folgt die Salbungsszene, wobei Judas eine recht niedere heuchlerisch-geldgierige Gesinnung (nach Jo) an den Tag legt. Seine Sorge um die Armen ist unecht; ihn treiben andere Motive; er ist ein Dieb. Die Gedankenassoziation zwischen einem solchen Benehmen und einer Anzeige beim Synedrium legt sich nahe. Johannes verdeutlicht sie noch: er stellt Judas in Bethanien als Dieb mit dem Zusatz *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι* (12, 4) dem Leser vor.

Durch Jo wird auch klarer, welche Beziehungen zwischen Salbung und Verrat bestehen können. Es ist vor allem die geldgierige

[1]) Gustav Wohlenberg, MkEv, Leipzig 1910, 344.
[2]) MkEv, Tübingen ² 1926, 160.

Gesinnung, die Judas murren läßt über solche Salbenverschwendung, aber auch ihn sprechen heißt: „Was wollt ihr mir geben, wenn ich ihn euch überliefere?“ (Mt 26, 15).

Warum vergreift sich Judas gerade an seinem Meister, um durch das Verratsangebot ein Geldgeschäft zu machen? Auch darüber klärt uns Jo auf. Judas hat nicht in ehrlicher Ueberzeugung, wie etwa die anderen Jünger, sich über die überschwengliche Salbung aufgehalten. Der Evangelist hat nur bei Judas das wahre Motiv richtig zu stellen. Judas war gegenüber Jesus so kalt und ungläubig geworden, daß ihm das Geld lieber war als eine Ehrung des Meisters.

So weist die geldgierige und ungläubige Einstellung des Judas, die sich bei der Salbung in Bethanien kundgibt, die Wege, die zwar nicht zum Verrate führen mußten, wohl aber bei Hinzutritt neuer günstiger Reize dazu führen konnten. Inwieweit auch eine gewisse Verärgerung über den empfangenen Tadel und ein Rachegefühl noch mitgespielt haben, wie es Belser[1]) vermutet, läßt sich nicht entscheiden. Der Tadel war doch sehr zurückhaltend und galt nicht bloß dem Judas.

II. Die Vorgänge in Jerusalem.

Hier kommen jene Schritte des Synedriums in Betracht, wie sie für Judas von Bedeutung waren.

a) Der Angabebefehl.

Bald nach der Auferweckung des Lazarus versammelten sich die Hohenpriester und die Pharisäer zu einer Todesratsitzung wider Jesus. Das Ergebnis war: Jesus muß sterben und jeder, der um seinen Aufenthalt weiß, solle es anzeigen, damit sie ihn festnehmen könnten (Jo 11, 45—57). Vielleicht, daß für den pflichtgetreuen Angeber eine Geldbelohnung in Aussicht gestellt war.

Von diesem Aechtungs- und Angabebefehl erfuhr Judas wohl beim Einzug in Jerusalem.

Die Sachlage für jeden im Sinne der jüdischen Oberbehörde getreuen und religiösen Israeliten war diese: Wer eine zweckdienliche Angabe über den Aufenthalt Jesu macht, tut vom Standpunkt des Gehorsams gegen die verordnete höchste religiöse und jüdisch-politische Behörde aus nichts Böses oder Schlechtes. Der Hohe Rat hat über alle religiösen Strömungen im Lande zu wachen und

[1]) Die Geschichte des Leidens und Sterbens ... des Herrn, Freiburg ² 1913, 26.

wenn er zu dem Beschluß gekommen ist, Jesus als einen, der sich selber zum Messias und Gottessohn macht, im Vollzug der mosaischen Gesetze über Gotteslästerung (Lv 24, 13—16) zu töten, so trägt dafür der Hohe Rat die Verantwortung, nicht der einzelne Israelit. Für ihn erwächst vielmehr die Gehorsamspflicht, über Jesus nicht anders zu denken und zu urteilen, wie der Hohe Rat. Wer das Gegenteil tut, stellt sich sogar gegen die Oberbehörde und gehört nicht mehr zur jüdischen Synagoge (vgl. Jo 9, 22 und 12, 42).

Wer daher dem Angabebefehl des Hohen Rates nachkommt, erzeigt sich als treuer Diener des Synedriums und der mosaischen Religion, hilft mit, das Land und die Leute vor einer großen Gefahr, vor „diesem Menschen" (Jo 11, 47) und vor einem „bewaffneten Einschreiten der Römer" (Jo 11, 48) zu bewahren. Im Interesse der Religion und des Vaterlandes tut jeder ein gutes Werk, falls er über Jesu Aufenthalt Angaben macht.

b) Das Anerbieten des Judas.

Jesus zog feierlich in Jerusalem ein. Je mehr die Begeisterung des Volkes, der Festpilger und der Einheimischen für Jesus (Mk 11,8—10+) wuchs, desto größer wurde die ohnmächtige Wut der Pharisäer (Jo 12, 19). Eine neue Sitzung ward im Palaste des Hohenpriesters Kaiphas zusammenberufen (Mt 26, 3). Sie fand zwei Tage vor Pascha statt Mk 14, 1). Die diesmaligen Beschlüsse waren: „Jesus muß mit ‚List' ergriffen werden, aber nur nicht am Feste, damit kein Aufruhr unter dem Volk entsteht" (Mk 14, 2).

Je weiter Judas selber von Jesus abrückte, desto mehr hat er in der letzten Zeit die Schritte und Beschlüsse des Synedriums, das gleiche Stellungnahme gegen Jesu wie er bekundete, mit großem Interesse verfolgt. So erhielt er wohl Nachricht von dieser neuen Versammlung. Wahrscheinlich ist Judas aber erst nach der Vollversammlung zu den „Hohenpriestern und Schriftgelehrten" (Lk 22, 2) gegangen. Judas verhandelt auch mit den *στρατηγοί* (Lk 22, 4), die im Hohen Rat weder Sitz noch Stimme hatten. Judas hätte wohl schwerlich zur Hauptversammlung Zutritt erhalten. Der Gleichlaut der Worte in Lk 22, 2 und 4 legt es auch nahe, daß Judas erst die Beschlüsse dieser Versammlung erfahren hatte und dann verhandelte (Lk 22, 2 *τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν*, 22, 4 *τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτόν*). Ob am Dienstag abends bezw. nachts,[1]) ob am Mitt-

[1]) Joh. Ev. Belser, Leidensgeschichte 131.

woch früh[1]) Judas diesen Schritt unternahm, wird sich nicht entscheiden lassen.

Das Erscheinen und Anerbieten des Judas im Kreise der heftigsten Gegner Jesu mag Erstaunen ausgelöst haben, vor allem aber Freude über einen sehr willkommenen Helfershelfer und erneute Hoffnung auf ein glückliches Gelingen der Pläne inmitten aller Ratlosigkeit. *Οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν* (Mk 14, 11; Lk 22, 5).

Dieses „Sich-Freuen" der Synedristen beweist, daß des Judas Anerbieten sehr gelegen und erwünscht kam, zeigt aber auch, daß dieser Schritt des Judas von großer Bedeutung für den Vernichtungsprozeß gegen Jesus war. Die Geschichtlichkeit des Verrates deswegen leugnen zu wollen, „weil er höchst überflüssig war",[2]) geht nicht an. Daß Jesus so rasch, so listig, ohne Aufruhr des Volkes, noch vor dem Feste ergriffen werden konnte, wäre ohne des Judas Zutun nie möglich gewesen.

Der Hohe Rat hatte allen Grund, sich zu freuen. Judas war einer von den Zwölfen (Mk 14, 10 +). Als vertrauter Apostel Jesu wußte er am besten Mittel und Wege, wie Jesus heimlich mit List gefangen genommen werden könnte. Wenn zudem ein langjähriger Apostel seinen eigenen Meister verrät, so konnten sie ihrer eigenen niedrigen Gesinnung ein willkommenes Mäntelchen der Gerechtigkeit umhängen.

Ebenso beweist dieses „Sich-Freuen", daß keinerlei Bestechung des Judas von Seite des Synedriums vorausgegangen ist. Judas erschien ganz unverhofft und bot freiwillig seine Dienste an. Bei Verrat denkt man ja sonst gern an Bestechung. „Die Hohenpriester und Schriftgelehrten sannen darauf, wie sie Jesum mit List ergreifen und töten könnten" (Mk 14, 1). Nach einer dem Mt eigenen Mitteilung stürmte Judas förmlich auf die Synedristen ein: „Was wollt ihr mir geben, wenn ich ihn euch überliefere?" (26, 15). Von Satan angetrieben ging Judas nach Lk 22, 3—4 zum Hohen Rat und verhandelte. Johannes bestätigt ebenfalls, daß der Teufel dem Judas den Entschluß ins Herz gelegt hatte, den Herrn zu verraten (Jo 13, 2).

Wollte sich Judas aber bloß zum Schein als Verräter anbieten, um seinen Freund Jesus zur letzten Höhe zu bringen oder sogar,

[1]) Fr. X. Pölzl, Leidensgeschichte, Wien 1913, 25. Gustav Wohlenberg, MkEv, 343.

[2]) G. Schläger, ZntW 15 (1914), 52. Kautzky, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908, 380. Weizsäcker, Untersuchungen über die ev. Geschichte, 533.

um dadurch das Synedrium zum Werkzeug seiner eigenen Pläne zu machen?[1]) Das spätere Verhalten des Judas bei der Gefangennahme Jesu zeigt deutlich, daß Judas nichts weniger als diese Absichten hegte. Er tat nicht nur nichts zur Rettung seines „Freundes"; er war sogar der Anführer und Wegweiser jener vom Synedrium abgeschickten Häscherschar, die Jesus gebunden abführen sollte (Mk 14, 43—49 +).

Judas ging aus freien Stücken zum Hohen Rat. Einen äußeren Anreiz dazu dürfen wir wohl auf Grund von Jo 11, 57 darin erblicken, daß jeder Israelit von der Oberbehörde aufgeforderte war, Jesu Aufenthalt anzugeben. Judas handelte dann bloß im Gehorsam gegen seine gesetzliche Oberbehörde, falls er zweckdienliche Angaben über Jesus machte. Er sah, wie trotz des Haftbefehles Jesus die Volksmenge auf seiner Seite hatte und wie ohnmächtig das Synedrium dagegen war. Erwuchs da nicht für einen getreuen und seiner Oberbehörde ergebenen Israeliten die Pflicht, mitzuhelfen, daß ihre Befehle durchdringen? So konnte Judas bei seinem neuesten Schritt zum Hohen Rat sich selber entschuldigen, er tue damit nur das, was jedermanns Pflicht sei. Aus Mt 26, 15 ist wohl zu entnehmen, daß die Aussicht auf Geldbelohnung für einen solchen „Gehorsams"-Dienst diesen Schritt erleichterte und verlockend machte. Zudem mochte er auch neuerdings von der allgemeinen Rat- und Tatlosigkeit des Synedriums vernommen haben. Moralische Skrupel und Bedenken zeigte Judas nach der Berichterstattung der Evangelisten von Bethanien bis zum Oelberg recht wenig.

c) Der Verrats-Lohn.

Nach Mk und Lk versprachen die Synedristen dem Judas für seine Dienste Geld zu geben. Mk 14, 10—11: . . . *καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι.* Lk 22, 5—6: . . . *καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. Καὶ ἐξωμολόγησεν.*

Johannes erwähnt von einem Geldversprechen oder Geldausbezahlen überhaupt nichts. Durch Mt allein erfahren wir, daß Judas von Anfang an einen Lohn für sein Anerbieten sich ausbedungen hat, ebenso die Höhe dieses Lohnes. 26, 15—16: *τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.* Später weist Mt nochmals auf die 30 Silberlinge hin in der Prophetie 27, 9: *καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια.*

[1]) siehe S. 51 ff. „Judas als Anwalt des Messianismus".

Die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser matthäischen Sondernotiz steht mit guten Gründen fest.

Nach den Gegnern der historischen Glaubwürdigkeit von Mt 26, 16 kamen so die 30 Silberlinge zustande: Mk, der zuerst geschrieben, schildert einfach die Volksmeinung, Jesus sei von einem Jünger verraten worden. Für gewöhnlich geschieht aber ein Verrat um Geld. Lk kann noch nichts Näheres über die Verratssumme sagen, aber man suchte schließlich immer mehr mit dem Aufkommen des Christus-Messias-Glaubens im AT nach passenden Anhaltspunkten. Mt ist es nun, der die erwünschte Zach-Stelle zitiert und so aus Zach die Kaufsumme einschmuggelt.[1])

Belastend wirkt besonders, daß Mt zum Ausdruck der Ausbezahlung der Geldsumme nicht das gewöhnliche Wort *διδόναι* wählt, sondern das altertümliche *ἵστημι* = zuwägen. „Der Einfluß der Zach-Stelle 11, 12 wird so handgreiflich wie möglich durch das Verbum *ἔστησαν* Mt 26, 15; zur Zeit Jesu wurde das Geld nicht mehr dargewogen."[2]) Die Kaufsumme betrug nicht 30 Silberlinge, weil es in Wirklichkeit so war, sondern weil es nach Zach so sein mußte!

Joh. Frey[3]) sieht nicht in Zach die Quelle für die 30 Silberlinge, sondern in der Vorlage zum slavischen Josephustext. Dort heißt es in dem Abschnitt, der von dem Verhalten der Synedristen gegen Jesus handelt: „Von Neid wurden die Gesetzeslehrer vergiftet und gaben 30 Talente dem Pilatus, damit er ihn töte". Frey meint, „nur durch diese von dorther konstruierten 30 Silberlinge sei Mt veranlaßt worden, an Zach 11, 12 zu denken und diese Weissagung zur Ausgestaltung seiner Judaserzählungen zu verwerten." Der slavische Josephustext ist aber erst späteres apokryphes Machwerk und kann darum nicht als Quelle für Mt in Betracht kommen.[4])

Richtig ist, daß zur Zeit Jesu das Geld nicht mehr dargewogen wurde.[5]) Jer 32, 10 (M), Zach 11, 12 usw. bezeugen den früheren Usus des Zuwägens. Zu *ἔστησαν* ist *ἐν σταθμῷ* zu ergänzen. Die Vulg

---

[1]) Fr. Feigel, a. a. O. 47. [2]) Fr Feigel, a. a. O. 48.

[3]) a. a. O. 73; siehe auch A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Judaico" des Josephus. Texte und Untersuchungen N. F. 14, 4, Leipzig 1906, 8. K. Kastner, Jesus vor Pilatus, Ntl Abh. IV, 2—3, Münster 1912, 115 ff.

[4]) A. Steinmann, ThR 10 (1911), 513.

[5]) Mt 17, 27 *δὸς αὐτοῖς*. Zum jüdischen Münzenwesen vergl P. Thomsen, Kompendium der palästinensischen Altertumskunde. Tübingen 1913, 93—101. Jos. Felten, Ntl Zeitgeschichte, 1. Bd. 490—497.

hat mit „constituerunt" nicht erschöpfend den griechischen Wortlaut bei Mt 26, 15 wiedergegeben.

Wenn Mt an dieser Stelle den altertümlichen Ausdruck *ἔστησαν* wählte, so hat das den Grund nicht etwa darin, daß er die herrschende Praxis nicht kannte (Beweis ist Mt 17, 27), sondern in dem Umstand, daß er in der Ausbezahlung der 30 Silberlinge eine alte Weissagung des AT erfüllt sah. In 27, 9 weist er ausdrücklich darauf hin. Er gebraucht nicht die eigenen Worte, sondern zitiert mit den Worten des Propheten: *καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς*. Insofern ist *ἔστησαν* gerechtfertigt, ohne gegen die geschichtlichen Tatsachen zu verstoßen. Dabei ist zu beachten, Mt nennt nicht Zach, sondern Jer als den Propheten, dem er die Weissagung 27, 9—10 entnommen hatte. Hätte nun tatsächlich Mt die Höhe der Verratssumme erst aus einem Propheten konstruieren wollen, dann wäre, falls er hier Worte des Propheten Jer erfüllt sah, doch viel naheliegender gewesen, auch in dem Punkte des Verratslohnes die in diesem Zusammenhang genannte Zahl bei Jer 32, 9 *ἑπτὰ σίκλους καὶ δέκα ἀργυρίου* einzusetzen. Daß nun Mt nicht diese nächstliegende Zahl bei Jer, sondern eine andere nimmt, die mit Zach 11, 12 übereinstimmt, beweist, daß Mt nicht einfach eine Verratsumme konstruiert, sondern genaue historische Kenntnis hat. Wäre keine geschichtliche Grundlage vorhanden gewesen, so hätte Mt, wenn er schon einmal erfinden soll, ebenso leicht an die 20 Silberlinge, um die Joseph, ein besonderer Typus des Messias, verkauft wurde, denken können.

So sehen wir in diesem konkreten Fall, daß das Prinzip, die ntl Details in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu wären Konstruktionen aus dem AT, wie es z. B. Friedrich Karl Feigel[1]) vertritt, nicht zutrifft.

Ἀργύριον als Bezeichnung einer bestimmten Silbermünze ist im NT nur bei Mt (26, 15; 27, 3. 9; 28, 12. 15) entsprechend dem hebräisch כֶּסֶף üblich.[2]) Die 30 Silberlinge, die Judas vom Hohen Rat erhielt, waren, da die Abgaben nach dem Schekel des Heiligtums, nach der tyrischen (i. e. phönizischen) Münze berechnet wurden, phönizische Tetradrachmen[3]), also 30mal 2.62 Mk =

[1]) a. a. O. 48 (die These seines Buches).

[2]) Th. Zahn, MtEv, 690.

[3]) Fr. Pölzl-Th. Innitzer, a. a. O. 24. Jos. Felten, Ntl Zeitgeschichte, 1. Bd. 495 F. Prat, Le cours des monnaies en Palestine aux temps de Jésus-Christ, RchScr 15, 441—448.

78,60 Mk. 30 Silberschekel war die Summe, die nach Ex 21, 32 der Eigentümer bezahlen mußte, wenn sein Ochse einen Sklaven oder eine Sklavin gestoßen hatte. Im zweiten Jahrhundert belief sich der Preis eines Sklaven auf 120 Drachmen = 30 Tetradrachmen (2 Makk 8, 9; Jos. Ant. 12, 2. 3).[1]) Der Preis einer jungen Sklavin betrug gelegentlich 350 Denare.[2])

So scheint der Hohe Rat auf den Kopf Jesu den Preis für einen Sklaven gesetzt zu haben. Eine hohe Summe bekam demnach Judas für seinen Verräterdienst nicht. Das *συνέθεντο* bei Lk 22, 5 läßt die Vermutung aufkommen, daß Judas um die Summe gehandelt hat.

Schließlich sagte er zu (Lk 22, 5) und von jetzt an suchte er eine günstige Gelegenheit (*εὐκαιρίαν* Mt Lk; *εὐκαίρως* zur rechter Zeit Mk) zum Verrat. Durch Geldvertrag hatte sich nun Judas gebunden.

B. Die Ursachen.

Eine restlos erschöpfende und befriedigende Antwort auf die Frage nach den Ursachen und Motiven des Verrates wird sich auf Grund der ntl Quellen deswegen nicht geben lassen, weil sie in diesem Punkte viel zu dürftig fließen. Verschiedene Tatsachen, wie sie auf Judas in der letzten Woche eingewirkt haben und eingewirkt haben können, geben sie uns zwar an, sprechen sich aber nicht offen und allseitig über das Verratsmotiv aus. Die Evangelisten bleiben zumeist auf dem rein historisch referierenden Standpunkt. Eine vollständige psychologische Erklärung des Verrates d. h. eine allseitige Darstellung aller inneren und äußeren Beweggründe und Anregungen, welche die freie Willensentscheidung des Judas beeinflußt und bestimmt haben, suchen wir bei ihnen vergebens. Immerhin lassen sie, wie wir im bisherigen des öfteren gefunden, einzelne psychologische Anhaltspunkte für die Erfassung des Verratsmotives durchblicken, geben uns wenigstens irgendwelche Richtung an, in der wir die Motive für diese grausige Tat zu suchen haben.

Wir finden bei den Evangelisten noch etwas anderes. Sie betrachten das Judasproblem nicht vom menschlich-psychologischen Standpunkt aus, sondern vom außer- und übermenschlich-theolo-

[1]) Jos. Felten, a. a. O. 478.

[2]) berl. ägypt. Urkunde 887 vom Jahre 151 p. Chr.

gischen Gesichtspunkt! Sie fragen sich weniger, wie ist es in der Seele des Judas auf Grund eigener Willensfreiheit zum Verratsentschluß gekommen als vielmehr, wie ist die ganze Verratstat vom Standpunkt der göttlichen Vorsehung und des göttlichen Heilsplanes aus anzusehen?

Mk verweist uns auf die γραφή d. h. auf den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes. „Der Menschensohn geht zwar hin, wie von ihm geschrieben steht (καθὼς γέγραπται); wehe aber dem Menschen, von dem der Menschensohn verraten wird! (14, 21).

Noch mehr betont Mt diesen Hinweis auf die Schrift. Bei ihm, der als Jude den Juden das Evangelium schreibt, ist dieser Verweis auf das AT um so mehr verständlich. Die Schrift galt den Juden ja alles! Judas Verrat und Jesu Tod konnte daher einem schriftgläubigen Juden kein unlösbares Rätsel sein. In Gottes Ratschluß war es so gelegen, geoffenbart schon Jahrhunderte vorher, ehe es eintraf. So steht über allen Menschenrätseln die göttliche Allwissenheit. Auf diese in der Schrift ausgesprochene göttliche Vorsehung weist uns Mt hin in 26, 24. 56 und 27, 9.

Lk erwähnt beim Verrat des Judas nicht ausdrücklich die Schrift. Sachlich ist aber sein κατὰ τὸ ὡρισμένον 22, 22 gleichbedeutend mit der γραφή bei den anderen Synoptikern. Er macht seinen Lesern die Verratstat des Judas weiterhin durch den Hinweis auf Satan verständlich und begreifbar. Diesen schwärzesten Gedanken des Verrates hat ihm der Teufel eingegeben (22, 3). Lk will zwar keineswegs damit den Judas von Sünde und eigener Schuld freisprechen. Judas hätte der Versuchung des Teufels nicht folgen müssen, er war nicht vom Teufel besessen. Er hatte volle freie Willensentscheidung.

Jo stellt den Verrat sowohl unter den Gesichtspunkt der γραφή (13, 18; 17, 12) wie unter den der Beeinflussung durch Satan (13, 2 und 27).

Die Frage nach den Verratsmotiven ist aber nicht die Frage nach den außermenschlichen, sondern nach den innermenschlichen Beweggründen. Welche Anhaltspunkte für die psychologische Erfassung der Tat geben uns die Evangelisten?

Zweifellos war Judas geldgierig. Wenn die Synoptiker das Geld erst beim Verrat erwähnen, so weiß Johannes es auf das Bestimmteste, daß Judas nicht erst durch den Verrat auf das Geld

[1]) A. Deißmann, Bibelstudien, Tübingen, 108 ff. Erich Klostermann, MkEv, Tübingen 1926, 163.

kam, sondern schon früher Kassengeld veruntreute. Jedenfalls ist seine Habsucht mit ein Hauptgrund zum Verrat gewesen. Wenn man dagegen anführt, die Verratssumme sei so gering gewesen, daß sie nicht den mächtigen Anreiz zu einer solchen Tat bieten konnte, so ist zu bedenken: Judas ist von der Leidenschaft zum Geld besessen und die Leidenschaft handelt nicht vernünftig. „Die Habsucht ist die Wurzel aller Uebel!“ (1 Tim 6, 10).

Aufgestachelt wurde, wie wir besonders durch Johannes erfahren, diese Geldwut durch die Vorkommnisse in Bethanien.

Geiz allein erklärt uns aber nicht ganz den Judasschritt: dazu kam sein Unglaube gegenüber seinem Meister. Schon in Kapharnaum hat er sich ungläubig gezeigt; völlig kalt benimmt er sich in Bethanien.

Habsucht allein ohne Unglaube, aber auch Unglaube allein ohne Habsucht läßt uns diesen Fall nicht begreiflich erscheinen. Wäre Judas gläubig geblieben, so wäre er trotz seiner Leidenschaft zum Gelde nie der Verräter an Jesus geworden und wäre Judas nicht geldsüchtig — diebisch gewesen, so hätte er trotz seines Unglaubens den Meister nicht verkauft, sondern einfach verlassen. Ein äußeres günstiges Moment, das Zünglein an der Wage, bot der Befehl des Synedriums, Jesu Aufenthalt anzugeben. Dadurch konnte Judas seinen Schritt subjektiv rechtfertigen und sein Handeln als Gehorsamsakt gegen seine religiöse Oberbehörde hinstellen. Als Heuchler, d. h. als solchen, der anders denkt und anders handelt, hat Judas sich schon seit Kapharnaum und besonders in Bethanien gezeigt. Worin bestand des Näheren aber dieser Unglaube des Judas? Hat Judas an Jesus als Gott und Gottessohn geglaubt? Wir dürften sicher nicht fehl gehen, wenn wir die Frage entschieden verneinen. Auch bei den übrigen Aposteln und Jüngern Jesu war es ein sehr weiter Weg bis zum vollen überzeugten Glaubensbekenntnis des Pfingstereignisses. Judas zeigt schon gegenüber den Worten Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum ablehnende, ungläubige Haltung, was der Meister selber (Jo 6, 70) und der Evangelist Jo (Jo 6, 71) ausdrücklich kennzeichnet.

Glaubte Judas an Jesus als den erwarteten und nun gekommenen Messias? Wie unsere früheren Untersuchungen klargelegt haben, hat messianische Erwartung den Judas zu Jesus geführt. Man ist versucht, die Enttäuschung und das Irrewerden an Jesus als dem vermeintlichen Messias als ein Motiv, vielleicht sogar als das

Hauptmotiv zum Verrat zu bewerten. Arno Neumann schreibt: „Bloße Geldgier ... macht die Sache nicht begreiflich. Am wahrscheinlichsten ist es, daß er innerlich nie ein voller Jünger Jesu gewesen, daß er, ein Judäer von Geburt, erst ziemlich spät in den Jüngerkreis eingetreten war, daß der zunehmende Gegensatz Jesu gegen die altväterliche Religion ihn befremdete, daß er, wie die große Masse des Volkes, die Meinung, der Messias müsse sein Vaterland von der Herrschaft der Römer befreien, mit Zähigkeit festhielt. Der heißblütige Realist in ihm wurde von Jesus enttäuscht.“ [1])

Naheliegend ist es, eine solche Enttäuschung der Erwartungen, die Judas in politisch-nationaler Einstellung zum Messias hegte, zu glauben. Das ganze Verhalten des Judas zum Gelde läßt es um so wahrscheinlicher erscheinen, daß er sich recht schwer von seinem äußerlichen irdischen Messiasideal trennen konnte. „Warum benützt der große Wundertäter nicht seine Macht zur politischen Befreiung des Volkes?“ Das mag seit dem Brotwunder je länger, desto drängender auf der Seele des Judas gelegen haben. Als beständiger Begleiter Jesu kannte er am besten die großen Worte und Verheißungen des Meisters, sah aber in vielem seiner Taten nicht deren Erfüllung, wie er sie erwartet hatte. Jesus fürchtet die Feinde und zieht sich vor ihnen zurück ....

Ein biblisch-exegetischer Beweis für dieses sehr mögliche Motiv des Verrates läßt sich allerdings nicht führen; keiner der Evangelisten spricht sich dahingehend näher aus und somit bleibt die Unterstellung des messianischen Motives als Verratsgrund Vermutung. Wir dürfen vielleicht sagen: die messianische Begeisterung von Judas für Jesus war schon seit dem Tage von Kapharnaum merklich zurückgegangen; er sah in Jesus nur mehr einen der jüdischen Rabbi's, zwar von anderer Eigenart und besonderer Anziehungskraft als die übrigen; zur Zeit des Verrates aber spielte der fragliche messianische Gedanke vielleicht fast keine Rolle mehr. Judas war innerlich von Jesus schon getrennt. In der leidenschaftlichen Seele des Judas waren jetzt nur noch die niederen Motive der Geldsucht und Selbstsucht herrschend. So werden wir am ehesten den Berichten der Evangelisten über das Verratsmotiv gerecht.

Je mehr Judas von Jesus abrückte, desto mehr näherte sich Judas der Gegenseite, den Feinden Jesu. Ihnen bietet er sich als Führer und Gehilfe in der Vernichtung Jesu freiwillig an. Er will

[1]) Jesus, wer er geschichtlich war. Freiburg und Leipzig 1904, 175—176.

ihnen Wege zeigen, wie sie ihn heimlich verhaften könnten. Judas ist sich dabei der Tragweite seines Schrittes wohl bewußt.

Als Ergebnis unserer Untersuchung über das Werden und Reifen des Apostels Judas zum Verräter können wir aufstellen:

Bethanien zeigt uns einmal die damalige Charakterhaltung des Judas, die auf Habsucht, Heuchelei und Unglaube eingestellt ist, dann auch den inneren Boden, die Disposition für einen Verrat.

Günstige äußere Momente treiben Judas voran: durch die Verlegenheit und die erneuten Beratungen des Synedriums in Jerusalem aufmerksam gemacht, durch die neuesten Schritte und Reden Jesu in seiner feindseligen Haltung gegen Jesu bestärkt, durch Satan angereizt, durch die Einrede einer gewissen Harmlosigkeit und Gehorsamspflicht gegen das Synedrium entlastet, durch die Aussicht auf etwaige Geldbelohnung mächtig angezogen, durch die Leidenschaftlichkeit und Unbeherrschtheit seines ganzen Wesens besonders in diesen Tagen einer klaren, ruhigen Ueberlegung beraubt, benützt Judas die sich in Jerusalem darbietende Gelegenheit, knüpft Unterhandlungen mit dem Hohen Rat an, verpflichtet sich schließlich, durch das Geldversprechen umgarnt, durch die Synedristen noch mehr aufgestachelt, in einem förmlichen Vertrag zur Auslieferung Jesu bei der ersten günstigen Gelegenheit.

Erst wenn wir allseitig die Umstände, Verhältnisse, Motive, momentanen subjektiven Entschuldigungs- und Verdeckungsgründe in Betracht ziehen, verstehen wir die Taten der Menschen überhaupt und die des Judas im besonderen. Soweit nun die ntl Quellen Aufschluß und Anhaltspunkte für die Motive des Verrates geben, können wir diese Tat in ihre Wurzelgründe hinab verfolgen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß noch manch anderes auf Judas damals eingewirkt hat, was wir aber heute nicht mehr feststellen können, da es die ntl Quellen verschweigen.[1])

7. Kapitel.

Judas im Abendmahls-Saal.

Einleitende Fragen.

Die geschichtliche Tatsache, daß Judas am Tag des Paschamahles wieder bei Jesus und seinen Mitaposteln war, steht durch den übereinstimmenden Bericht aller vier Evangelisten fest (Mk 14,

[1]) Fr. Steinmetzer, a. a. O. 31.

17—21 + und Jo 13, 2). Am Abend dieses Tages (Donnerstag) hielt Jesus mit seinen „Zwölfen“ (Mk 14, 17 +) ein Mahl (Mk 14, 18 +), um das Paschalamm zu essen (Mk 14, 12 +). Judas war dabei und wurde vom Herrn während des Mahles als Verräter entlarvt (Mk 14, 17—21 +).

Gegen diesen, schon durch Mk aufs beste gesicherten Tatbestand hat sich Joh. Weiß erhoben. Erst die Ueberlieferung hat vielleicht die „Weissagung des Verrates“ mit der „Einsetzung des Abendmahles“ verknüpft. „Es ist natürlich sehr stimmungsvoll, wenn sie die Weissagung des Verrates in diesem Augenblick, kurz vor der Erfüllung mitteilt. Auch das wirkt erschütternd, wenn der Verräter sich unter den Tischgenossen befindet. Für die Empfindung des Altertums ist Tischgenossenschaft Zeichen einer engen Gemeinschaft. . . .“ „Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Judas nach seinem Abkommen mit den Führern noch in der Nähe Jesu weilte. Die Erzählung berichtet auch nicht, was sie doch eigentlich hätte tun müssen, daß er sich nach dem Mahle von ihm getrennt habe. Plötzlich taucht er in Gethsemani bei den Feinden auf“.[1])

Es ist aber nicht einzusehen, daß Mk den Weggang des Verräters aus dem Saal berichten muß. Es genügt, wenn Mk sagt, daß Judas und mit ihm eine Schar mit Schwertern und Knütteln (14, 43) im Garten zur Gefangennahme Jesu erscheint.

Schon bisher hatte Judas längst Ergebenheit gegenüber Jesus geheuchelt. So fällt es nicht sonderlich auf, wenn Judas das gesetzmäßige Pascha mit seinem Meister zusammen feiert. „Das um so mehr, als er die Gelegenheit benutzen mußte, den Aufenthaltsort Jesu auszukundschaften. So ist die Abmachung mit den Hierarchen kein Hindernis, sondern umgekehrt ein Ansporn, vorläufig die Rolle des Apostels noch weiter zu spielen.“[2]) Absichtlich hatte Jesus den beiden Jüngern, die die nötigen Vorbereitungen zum Paschamahl treffen sollten (Mk 14, 12—16), nur in allgemeinen Ausdrücken angegeben, was sie zu tun hätten: „Geht in die Stadt: dort wird euch ein Mann mit einem Wasserkrug begegnen. Folgt ihm und sagt dem Herrn des Hauses . . .“ Warum sagt Jesus nicht offen: „Geht in die . . . Straße, in jenes Haus?“

Der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden (Verratsanbieten des Judas bei den Hohenpriestern (Mk 14, 10—11) löst die Frage.

[1]) Die Schriften des NT, I. Bd. 201.

[2]) Max Meinertz, BZ 9 (1911), 373.

Jesus ist im Kreise der Zwölf, Judas ist dabei. Hätte der Heiland hier offene Angabe über den Abendmahlssaal gemacht, so hätte er dadurch dem Judas Gelegenheit gegeben, es den Synedristen zu sagen: „Wenn ihr den Meister allein haben wollt, umstellt das Haus . . .!“

Das will aber Jesus verhindern. So weiß auch Judas nicht, wo die beiden Jünger hingehen sollen und wo der Herr das Paschamahl halten wird.

Judas hätte sich auch gegenüber seinen Mitaposteln in eine schwierige Lage gebracht, die ihm für seine Pläne sehr hinderlich geworden wäre, hätte er den völligen Bruch mit Jesus auch äußerlich ganz vollzogen. Lagrange sagt darum mit Recht: „La presence de Judas s'explique par son dessin; il faut qu'il joue son rôle jusqu'au bout, s'il veut reussir.)[1])

Wie die Anwesenheit Judas beim letzten Mahl geschichtliche Tatsache ist, so auch die Vorhersagung des Verrates bei dieser Gelegenheit. Joh. Weiß sieht darin eine neue Schwierigkeit: „Wir können uns nicht vorstellen, daß Jesus wirklich in mehr oder weniger verhüllter Weise dem Verräter gezeigt habe, daß er ihn durchschaue. Wenn er es getan hätte, so müßte man doch erwarten, daß Judas irgendwie darauf geantwortet, oder daß Jesus und die Jünger ihn an seinem Vorhaben gehindert hätten.“[2])

Die Vorhersage des Verrates ist schon nach Mk nicht eine offene Enthüllung des Namens des Verräters. Die Jünger kennen sich nicht aus und einer nach dem anderen frägt den Meister: „Ich bin's doch nicht?“ (14, 19). Das hatte Jesus auch gar nicht beabsichtigt. Was Joh. Weiß als „psychologische Schwierigkeit“ aufzeigt, ist nach Jo 13, 19 tiefe psychologisch-pädagogische Weisheit Jesu! Die Entlarvung war Enthüllung und Verhüllung zugleich und hat einen tiefen Sinn und Zweck:

a) im Interesse des Meisters. Begründeterweise hätte man an Jesu Seelenkenntnis und höherem Wissen und göttlichem Vorherwissen zweifeln können, wenn er von seinem Verräter nicht eine Andeutung zuvor gemacht hätte;

b) im Interesse der Apostel. So viel Erschütterndes brach über Jesus herein, daß die Apostel leicht am Meister irre werden konnten. Den Ernst der Lage begriffen sie so langsam und dachten so

[1]) L'Évangile selon s. Marc, Paris 1911, 352.
[2]) Die Schriften des NT, I, 202.

harmlos über ihren Mitapostel Judas. Darum sollten sie wenigstens nach der Tat begreifen, wie Jesus alles schon vorauswußte (Jo 13, 19);

c) im Interesse des Judas. In allen Szenen, in denen uns Jesus mit Judas begegnet, gewahren wir eine große Milde des Meisters gegenüber seinem abtrünnigen Apostel und selbst, wenn Jesus ihn tadeln muß, so geschieht es sehr zurückhaltend (Mk 14, 43—45 +; Jo 6, 70; 12, 7—8; 13, 2—30). Jesus will förmlich seinen Apostel-Verräter „zurücklieben". Darum stellt der Heiland im Saal ihn nicht offen mit Namen als Verräter hin. Judas sollte zwar wissen, daß er von seinem Meister völlig durchschaut ist. Eine solche verhüllte Enthüllung konnte Judas, wenn er nur ein bischen guten Willen aufgebracht hätte, noch am ehesten zur Besinnung und Umkehr bringen. Jesus bricht die Brücke nicht ab. Ebenso sollten durch diese Art der Enthüllung die Mitapostel nicht zu einer gewaltsamen Verhinderung des Verrates gedrängt werden. Judas sollte frei sein, im Guten wie im Bösen (Jo 13, 27). Eine offene Entlarvung hätte ihn vielleicht um so mehr im Bösen verstockt.

Die Notwendigkeit einer Entlarvung des Verräters erweist sich auch dadurch, daß die Mitapostel den Judas keineswegs durchschaut haben. Jo 13, 28 gibt zu erkennen, daß selbst der Hinweis Jesu zur völligen Erkenntnis des Verräters nicht ausreichte. Mithin ein neuer Fingerzeig, wie sehr Judas die Rolle eines guten Apostels in heuchlerischer Weise gespielt hat.

Die Probleme, die uns die ntl Quellen in ihren Berichten über die Vorgänge im Abendmahl-Saal aufgeben, konzentrieren sich um folgende Punkte:

1. Wie erfolgte die Entlarvung des Verräters?
2. Hat Judas am eucharistischen Mahle noch teilgenommen?

A. Die Entlarvung des Verräters.

I. Die Entlarvung nach der inhaltlichen Seite.

a) Der Markus-Bericht.

Er erzählt: Als es Abend wurde, kam Jesus mit den Zwölfen. Während sie beim Mahl saßen, sprach Jesus: „Wahrlich, ich sage euch, einer von euch, der mit mir ißt, wird mich verraten" (14, 17—18).

Jesus selbst gibt den Anstoß zur Entlarvung, nicht etwa die Apostel. Ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ bezeichnet wie in Ps 40 (41), 10 zunächst

„Tischgemeinschaft", ein besonders von den Orientalen hochgeschätztes Vertrauensverhältnis. Da das Mahl bereits im Gange war (*καὶ ἐσθιόντων* 14, 18), dürfen wir an das wirkliche Essen denken. Ausdrücklich war damit noch kein Jünger als Verräter bezeichnet, da alle mit Jesus aßen.

Wie ein Blitz aus heiterem Himmel fuhr diese Ankündigung des Meisters unter die Anwesenden und schlug mächtige Wellen. Sie fingen an betrübt zu werden und einer nach dem anderen[1]) zu fragen: „Ich bin's doch nicht?"

Allem Anschein nach fassten die Jünger das *παραδώσει με* nicht in dem ganz schlimmen Sinn der direkten böswilligen „Ueberlieferung" an die Gegner. Sie hätten wohl sonst nicht, einer nach dem andern, den Meister gefragt: *μήτι ἐγώ*. Für einen Verrat hielten sie sich doch im Ernste nicht fähig. Wohl konnten sie für sich fürchten, daß sie durch unvorsichtiges, unkluges Handeln unabsichtlich den Meister in Gefahr bringen könnten.[2])

Den Jüngern klingt es einfach unfaßlich, daß einer von ihnen, die mit dem Meister am Tische sitzen, ihn überliefern sollte. Darum haben sie Jesus um Auskunft angegangen. Er gibt ihnen aber keine offene Antwort durch Namensbezeichnung, nur eine Andeutung: „Einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel eintaucht" (14, 20).[3]) Es wird also tatsächlich einer der jetzt Anwesenden Verräter sein! Zweimal unterstreicht Jesu diesen Tatsachenbestand, einmal durch *εἷς τῶν δώδεκα*, (DEFGH: *ἐκ τῶν . . .*) dann durch *ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ* (D *ἐμβαπτιζόμενος*).

Hat Jesus bei der ersten Ankündigung einfachhin gesagt: einer von euch, so präzisiert er diesmal noch schärfer: einer von den Zwölfen!

G. Wohlenberg[4]) vermutet als Sinn dieser Worte: der Verräter sei nicht unter dem weiteren Kreis der Jünger zu suchen, sondern unter den Zwölfen. Er setzt nämlich voraus, daß außer den Zwölfen noch andere Gäste mit am Mahle Jesu teilgenommen haben. Er kommt auf diese Ansicht, weil in ADWX it nach dem *εἷς κατὰ εἷς* ein *καὶ ἄλλος* geboten ist. Dieser *ἄλλος* (ein Jünger) habe auch

[1]) F. Blaß-Debr., Grammatik des ntl Griechisch, [5] 1921, § 305.

[2]) Th. Zahn, MtEv, 693.

[3]) BCO 565 schreiben *εἰς τὸ ἓν τρύβλιον* — in die gleiche Schüssel; ℵ AD lassen *ἓν* aus. *Τρύβλιον* = Schüssel mit der חַרוֹסֶת (vgl. Strack-Billerbeck I 989).

[4]) MkEv, Leipzig 1910, 348.

den Meister gefragt und Jesus hätte ihm zur Antwort gegeben: „Einer von den Zwölfen ist's!" Dieser fragende Jünger soll Markus selber gewesen sein!

Textkritisch ist ἄλλος nicht einwandfrei bezeugt; es fehlt in ℵBCLP. Wenn auch „die Zwölfe" manchmal Bezeichnung der Apostelschar ist, ohne nachzurechnen, ob es numerisch zwölf sind, so dürfte die Grundvoraussetzung aller ntl Berichte über das Abendmahl sein, daß nur Jesus und die Zwölf und sonst niemand anwesend war. Es ist καὶ ἄλλος hier wohl späterer Zusatz.

Auch ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ umschreibt der Meister genauer: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ . . . Soll nun durch ein etwaiges Eintauchen in die Schüssel der Verräter tatsächlich entlarvt werden? Mk bietet das Partizip Präsens ὁ ἐμβαπτόμενος. Heißt das nun: „Der mit mir gerade jetzt in die Schüssel eintaucht . . .?" Judas hätte in diesem Augenblick mit Jesus (seine Hand) in die Schüssel getaucht. Damit wäre er ohne weiteres verraten gewesen. Mk gibt uns zwar keine Aufklärung, ob die Mitapostel den Judas als Verräter im Abendmahls-Saal erkannt haben; wir können diese Frage also nicht durch Mk entscheiden, aber ein anderer Evangelist verneint es auf das Bestimmteste (Jo 13, 22. 28).

Judas wird sich wohl sehr gehütet haben, sich jetzt selbst zu verraten! Auch die futurische Deutung ist nicht gut möglich: „Der mit mir (später) die Hand in die Schüssel tauchen wird . . .!" Die Apostel hätten von jetzt an doch scharf beobachtet, wer solches täte.

So scheint es, daß Jesus auch durch dieses weitere Erkenntnismerkmal nicht den Verräter speziell bezeichnen wollte.[1]) In den folgenden Worten wird der Heiland wieder ganz unbestimmt und nennt den Verräter zweimal nur ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος 14, 21.

Weniger die Person, als vielmehr die Sache, nicht den Sünder, sondern die Sünde will er bloßstellen. Das ganz Böse und Teuflische ist eben, daß Jesus durch einen, „der mit ihm ißt, am gleichen Tische aus der gleichen Schüssel nimmt, durch einen von den Zwölfen", verraten wird. Wir erinnern uns, daß in dem Ps 41 (40), 10 ebenfalls die Verletzung der Gastfreundschaft und Hausgenossenschaft gegenüber dem nun schwerkranken Gastgeber und Freund besonders hervorgehoben ist. Aehnlich auch in Ps 55 (54), 13—15.

[1]) Gegen G. Wohlenberg, a. a. O., 348.

Auf die ungeheuerliche Sünde will Jesus den Nachdruck legen; eine Mahnung zur Umkehr im letzten Augenblick sollte es für Judas sein.

Damit sollen sich auch die Apostel zufrieden geben. Jesus will nicht, daß sie noch weiter fragen. Mit Hoheit weist er auf den göttlichen Ratschluß hin: „Der Menschensohn geht zwar hin, wie es von ihm geschrieben steht". Er ist zu allem bereit, wie es der in der Schrift geoffenbarte Wille Gottes ist. Nur das Schicksal eines solchen Verräters muß er bedauern — eine letzte Warnung für den anwesenden Judas —: „Aber wehe dem Menschen, von dem der Menschensohn verraten wird! Für diesen Menschen wäre es besser, wenn er gar nicht geboren wäre" (14, 21). *Ὅτι* will wohl nicht 14, 20 begründen, sondern einen neuen Gedanken einleiten.

Markus hat bei dieser ganzen Erzählung Judas nicht mit Namen genannt. Um wen es sich aber handelt, kann nach ihm nicht zweifelhaft sein.

b) Der Matthäusbericht.

Matthäus folgt größtenteils dem Berichte des Mk. Erste Ankündigung des Verräters, Bestürzung der Jünger, ihre Anfrage und die Antwort Jesu zeigt keine sachliche Differenz gegenüber Mk. Kleine Abweichungen bemerken wir:

in 26, 21 *ὁ Ἰησοῦς* fehlt. In der ersten Ankündigung ist *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ* ausgelassen;

in 26, 22: durch *σφόδρα* ist die Betrübnis der Jünger stärker betont. *Εἷς ἕκαστος* klingt besser als *εἷς κατὰ εἷς*. Die Anfrage der Jünger ist hier vollständiger: *Μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε;*

Wichtiger ist, daß Mt die Antwort Jesu mit *ὁ ἐμβάψας* gegenüber dem *ὁ ἐμβαπτόμενος* des Mk bringt. Er läßt das *εἷς τῶν δώδεκα* weg, gebraucht aber beim Verbum das Part. Aor. Demnach könnte erschlossen werden, ein Eintauchen der Hand (Mk erwähnt *τὴν χεῖρα* nicht) mit Jesus sei schon erfolgt. Eine bereits geschehene Handlung wäre als Kennzeichen des Verräters angegeben. Sicherlich hat aber nicht bloß Judas, sondern haben alle übrigen Apostel gemeinsam mit Jesus die Hand in die Schüssel getaucht, m. a. W. miteinander gegessen, sodaß durch diese Kennzeichnung die Jünger den Verräter doch nicht erkannt hätten. Auch bei Mt ist mit diesen Worten keine eindeutige Kenntlichmachung des Verräters gegeben, sondern ein Hinweis auf die Größe und Verwerflichkeit der Sünde. Zahn

macht auf die Unsicherheit aufmerksam, mit welcher der griechische Mt manchmal, wie z. B. 5, 10 die zeitlosen hebräischen oder aramäischen Partizipien durch die temporal differenten griechischen Partizipien wiedergibt.[1])

Mt läßt durch eine ihm eigene Bemerkung noch deutlicher erkennen, daß 26, 23 von ganz allgemeiner Bedeutung ist in dem Sinne: „Einer meiner Tischgenossen, ja ein solcher wird mich verraten". Judas hat die Frechheit, in ebenso heuchlerischer wie unverschämter Weise, an den Meister die Frage zu stellen: *μήτι εγώ εἰμι, ῥαββί;* Da alle anderen Jünger so den Herrn fragen, will Judas durch etwaiges Schweigen sich nicht selbst verraten. Daß aber Judas eine solche Frage noch stellen konnte, zeigt, daß Jesus durch sein Wort 26, 23 ihn nicht offen entlarvt hatte. Möglich wäre allerdings, daß Mt die Anfrage des Judas nur nachträgt. Wann Judas so gefragt hat, läßt sich nach Mt nicht entscheiden. Die Verbindung von 25 mit dem Vorausgegangenen ist ganz lose: *δέ.*

Jesus erwidert: *σὺ εἶπας.* Sicherlich will damit Jesus die Anfrage des Judas bejahen, wenn auch diese Art der Antwort weder bei den Juden noch bei den Griechen als einfache Bejahung gebräuchlich ist.[2]) Der Sinn dieses mit dem Pronomen *σύ* hervorgehobenen Satzes ist: „Eigentlich ist es gar keine Frage, du hast es selbst bereits gesagt; ich brauche es nicht mehr sagen". Der Andere zwingt sich auf offensichtliche Tatsachen eine Antwort ab (cf Mt 27, 11).

Alles weitere, was wir wissen möchten, ob die anderen Jünger die Antwort Jesu an Judas gehört und verstanden haben, ob Judas noch länger im Saale geblieben oder ihn gleich darauf verlassen hat, verschweigt uns Mt.

c) Der Lukas-Bericht.

Stofflich berichtet Lk von der Entlarvung des Verräters noch weniger als die beiden anderen Synoptiker: „Aber sieh, die Hand meines Verräters ist mit mir auf dem Tische. Der Menschensohn geht zwar hin, wie es bestimmt ist; aber wehe dem Menschen, von dem er verraten wird! Da begannen sie einander zu fragen, wer von ihnen es sei, der das tun könnte" (22, 21—23).

---

[1]) MtEv 693.

[2]) Strack-Billerbeck, I 990. F. Blaß-Debr., Grammatik des ntl Griechisch, § 277, 1.

Formell gebraucht Lk andere Worte. Ob sie etwas anderes besagen als die in Mk 14, 20. 21 und Mt 26, 23. 24? Stellen wir zunächst die Berichte einander gegenüber:

Mk 14, 20. 21:	Mt 26, 23. 24:	Lk 22, 21. 22:
Einer von den Zwölf,	—	Aber siehe,
der mit mir	Der mit mir	die Hand
in die Schüssel eintaucht.	die Hand in die Schüssel eingetaucht,	meines Verräters ist mit mir auf dem Tisch.
	dieser wird mich verraten.	
Der Menschensohn	Der Menschensohn	Der Menschensohn
geht zwar hin,	geht hin,	geht hin,
wie über ihn	wie über ihn	wie es
geschrieben steht.	geschrieben steht.	bestimmt ist.
Aber wehe . . .	Aber wehe . . .	Aber wehe . . .

Aus diesem Vergleich wird klar, daß sowohl der Sache wie der Aufeinanderfolge nach Lk 22, 21. 22 genaue Parallele mit Mk 14, 20. 21 und Mt 26, 23. 24 ist und zwar:

a) wegen des Zusammenhanges. Auf den ersten Satz „von der Hand des Verräters auf dem Tisch" folgt bei allen drei Evangelisten das Wort vom Menschensohn und das Wehe über den Verräter;

b) wegen des Inhaltes. Mk und Mt sagen mit ihren Berichten über „das Eintauchen der Hand in die Schüssel" nichts anderes, als was Lk mit seiner Notiz angibt: „Die Hand auf dem Tisch . . .!" Es legt sich zudem die Vermutung nahe, daß Lk das Herrenwort, das Mk-Mt in Mk 14, 20 und Mt 26, 23 unverändert — original bringen, etwas variiert hat. Diese Beobachtung läßt sich bei Lk des öfteren machen.

c) wegen des Sachverhaltes. So wenig Mk-Mt eine spezielle eindeutige Kennzeichnung des Verräters etwa durch das äußere Zeichen des „Eintauchens der Hand in die Schüssel" geben, ebenso wenig will die Form des Lk-Berichtes eine offene Bezeichnung des Verräters sein. Nicht bloß die Hand des Verräters wird auf dem Tische sein, sondern auch die Hände der übrigen Apostel.

Lk berichtet demnach nicht die erste Ankündigung des Verräters, sondern die Antwort, die Jesus auf die Anfrage der Jünger gegeben hat.

d) Der Johannes-Bericht.

Erst durch Johannes erhalten wir tieferen Einblick in die Entlarvungsszene. Viele Einzelheiten berichtet er, die den Augenzeugen

verraten. Wir haben keinen Grund, in der Entlarvung das eigene apologetische und tendenziöse Machwerk des Evangelisten oder des späteren Gemeindeglaubens zugunsten der Glorifizierung des Jesus-Gottes zu erblicken.

Bei Mk-Mt tritt das erste Entlarvungswort Jesu: „Einer von euch wird mich verraten" völlig unvorbereitet auf. Johannes gibt nun auch die vorausgegangenen Andeutungen, die dieses Wort erst motivieren. In seinem Berichte lassen sich 3 Phasen beobachten:

1. Andeutung des Verräters 10—20,
2. Entlarvung des Verräters 21—27,
3. Entfernung des Verräters 28—31.

1. Andeutung des Verräters.

Erste Andeutung. Vom Mahle war Jesus aufgestanden und hatte den Seinigen mit Judas die Füße gewaschen. Dabei kam zu Ende der Fußwaschung ein Wort aus Jesu Mund, das eine erste, wenn auch dunkle und sehr allgemeine Andeutung des Verräters war: „Ihr seid rein, jedoch nicht alle" (13, 10). Damals hatte wohl keiner der Anwesenden verstanden, was Jesus damit sagen wollte. Zur Verdeutlichung der eigentlichen Absicht Jesu fügt der Evangelist hinzu: „Er kannte ja seinen Verräter; darum sagt er: Ihr seid nicht alle rein!"

Zweite Andeutung. Zu dem Beispiel seiner großen Demutshandlung der Fußwaschung gab der Herr unmittelbar darauf die Belehrung über dienende Demut: „Wenn ihr das versteht und danach handelt, so seid ihr selig!" Sogleich macht Jesus wieder eine Einschränkung: „Nicht von euch allen sage ich es. Ich weiß, wen ich erwählt habe!" Wir sind an Jo 6, 71 erinnert. Wenn Jesus doch die befremdende Auswahl getroffen hat, daß unter seinen Zwölfen ein Verräter ist, so hat Jesus es getan, weil die Schrift erfüllt werden mußte.[2]) Jesus weist niemand zurück, den ihm der Vater schickt (Jo 6, 37). Ist auch ein „Unseliger" unter der Schar der auserwählten Apostel, so darf es nicht überraschen: „Allein die Schrift muß in Erfüllung gehen: Der mit mir das Brot ißt, hat gegen mich seine Ferse erhoben" (Ps 41 (40), 10).

Die Stelle hat zwar bei Jo ein erheblich anderes Aussehen als in Septuaginta:

[1]) Wilhelm Heitmüller, JoEv, Göttingen [3] 1920, 143 f.
[2]) W. Bauer, JoEv, Tübingen [2] 1925, 165.

Jo 13, 18	Septuag. Ps 41 (40), 10
ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον	*ὁ ἐσθίων ἄρτους μου*
ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.	*ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.*

Schwerlich hat Jo eine selbständige Uebersetzung aus dem Grundtext [1]) gemacht, wohl aber frei oder vielleicht auf Grund einer anderen Uebersetzung zitiert (Jo 13, 18 Berührung mit Mk 14, 18 +). Den Sinn dieser Psalmstelle haben wir schon früher angegeben; das große Unrecht liegt in der Verletzung eines besonderen Vertrauensverhältnisses. Von solch bevorzugten Aposteln hätte man am allerwenigsten eine solche Tat erwartet. Jesus will aber schon jetzt seine Apostel, die darüber in gewaltige Bestürzung geraten werden, vorbereiten: „Ich sage es euch schon jetzt, ehe es eintrifft, damit ihr, wenn es eintrifft, glaubt, daß von mir die Rede ist (13, 19)".

Durch *ὅταν γένηται* wird die Deutung von *ἀπ' ἄρτι*= „schon jetzt" präzisiert. Aehnlich auch in Jo 14, 29. „Damit ihr glaubet", ist der Zweck der Vorhersage des Verrates. Ganz absolut, wie in Jo 8, 24 steht *ὅτι ἐγώ εἰμι* „neben mir existiert keiner" — „ich bin, der ich bin".

Jo läßt Jesus weiter sprechen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat" (13, 20).

Wir befinden uns mit Vers 20 auf einem heiß umkämpften Schlachtfeld der Judas-Forschung.

a) Ist 13, 20 ursprünglich oder spätere Interpolation?

Fr. Lücke [2]) erklärte den Vers als Glosse. W. Heitmüller [3]) nimmt für den ganzen Abschnitt 13, 1—32 Ueberarbeitungen an und stellt als solch verdächtige Stellen besonders die Verse 11 und 18—20 hin: „Daß zum mindesten diese reiche Ausgestaltung des Sinnes der Handlung auf Rechnung des Evangelisten gesetzt werden muß, ist klar!"

W. Bauer [4]) möchte auch 13, 20 als eine Interpolation etwa aus Mt 10, 24 auffassen, „wenn nur nicht die Frage offen bliebe, was der Interpolator bezweckte".

---

[1]) Fr. Wutz, Die Psalmen, München 1925, 102 f. Er übersetzt den wiederhergestellten M-Text: Selbst mein Freund . . . da er mein Brot aß, hat mich schmählich betrogen.

[2]) Kommentar über das Evangelium des Johannes, Bonn [3] 1843, 2. Bd. 560.

[3]) JoEv, 145.

[4]) JoEv, Tübingen [2] 1925, 166. Siehe auch P. Corssen in ZntW 8 (1907), 140 f. Fr. Spitta versucht 11—20 als bedenklich auszuschalten und Vers 21 gleich mit Vers 10 zu verbinden. (Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 290 f.)

Textkritisch läßt sich Vers 20 nicht entfernen; er fehlt in keiner Handschrift und in keiner Uebersetzung. Wir haben auch kein Recht, Vers 20 mit Vers 16 über 17—19 zusammenzubringen, etwa deswegen, weil beide Verse 16 und 20 synoptische Parallelen haben. Vers 20 kann nicht verschoben werden, sondern muß in diesem Zusammenhang erklärt werden. M. Meinertz[1]) möchte mit Früheren (Lange, Storr, Hengstenberg) diesen Vers als Parenthese erklären.

b) Besteht zwischen Vers 19 und 20 ein Zusammenhang? Fr. X. Pölzl[2]) findet zwischen 13, 1—19 und 13, 20—31 eine offene Spalte. In seiner Harmonisierung läßt er Vers 20 ganz weg. Ihm ist S. Bernhard[3]) beigetreten und sucht diese These folgendermaßen zu begründen:

1. „Ein Uebergang von Vers 19 auf Vers 20 ist nicht vorhanden, selbst eine verbindende Uebergangsformel fehlt; denn das „„Amen, amen dico vobis““ drückt anerkanntermaßen keine Verbindung aus.“

Ist aber „Amen, amen . . .“ nicht die stärkste Verbindung? Schon die nochmalige Wiederholung des *λέγω ὑμῖν* von Vers 19 beweist die unmittelbare Verbindung von 19 mit 20. Die Sprache Jesu wird angesichts der Verrätertat immer erregter. Darum die Wiederholung des *λέγω ὑμῖν*, aber auch statt des farblosen Verbindungsgliedes *καί* die viel eindringlichere Beteuerungsformel: *ἀμὴν ἀμήν . .*! Auch sonst drückt die Formel „*ἀμὴν ἀμήν*“ im JoEv nicht Trennung, sondern Verbindung aus (1, 51; 3, 3. 11; 5, 19. 24. 25; 6, 26. 32. 47. 54; 8, 34. 51. 58; 12, 24; 13, 16. 38; 16, 20. 23; 21, 18).

2. „Die Worte befremden auf den ersten Blick. Ein Zusammenhang mit der Fußwaschung oder der vorausgehenden Mitteilung über den Verrat ist nicht ersichtlich.“

Mag auch Vers 20 eine unerwartete Wendung in der Rede Jesu bedeuten, so erklärt sich die etwas verschleierte Gedankenführung von 13, 20 aus der schon in 13, 10—19 zutage getretenen Tendenz Jesu, Judas nicht ganz zu entlarven. Es ist 13, 20 gegenüber den vorausgegangenen bestimmteren Andeutungen in 13, 10 und 18—19 gleichsam ein Zurücktreten in der begonnenen Offenbarung, um

[1]) BZ 9 (1911), 386.

[2]) Kurzgefaßter Kommentar zur Leidensgeschichte, Graz-Wien, Styria ² 1913; Th. Innitzer hat in der 3. Aufl. die Ansicht Pölzl's fallen lassen und tritt ebenfalls für die geschlossene Einheit von Jo 1, 3, 1—31 ein, Graz ³ 1925, 49

[3]) ZkTh 35 (1911), 56.

dann in 13, 21, wie Johannes ausdrücklich bemerkt, in gewaltigerer Erschütterung wieder hervorzubrechen. Ein Zusammenhang von 13, 20 mit der Fußwaschung braucht nicht gesucht werden, weil Vers 20 gar nicht an die Fußwaschung anschließt. Die Unmöglichkeit des gedanklichen Zusammenhanges von 19 mit 20 ist aber keineswegs durch die weitere Bemerkung Bernhards abgetan, wenn er sagt:

3. „Die gekünstelten Versuche, eine Verknüpfung zu entdecken, befriedigen durchaus nicht.“ [1])

Sicherlich ist aber Bernhards Versuch „gekünstelt“, den Zusammenhang von 19 und 20 zu trennen und dazu noch 13, 20 als „ausgesprochen eucharistisch“ darzulegen.[2]) Er möchte nämlich zwischen dem *λαμβάνειν* von 13, 20 und dem *λάβετε* im eucharistischen Berichte der Synoptiker die „eucharistische Brücke“ finden! Jo 13, 20 hat Parallelen bei den Synoptikern (Mt 10, 40; Lk 10, 16), die aber sicher nicht „eucharistisch“ sind. Wir haben also kein Recht, wegen des Gleichklangs der Worte *λαμβάνειν* auf innere Beziehungen hier zu schließen. Und Bernhard hätte es wohl selber nicht getan, wäre es nicht im Interesse seiner These von der Zusammenhangslosigkeit von 19 mit 20 gelegen gewesen.

Wenn der Zusammenhang von 13, 20 mit 19 und dessen Sinn schon verschieden erklärt wurde,[3]) so scheint dies noch kein Beweis dafür zu sein, daß es überhaupt keinen solchen hier gebe.[4]) Theophylakt[5]) findet hier den größten Zusammenhang (*μεγίστη μὲν οὖν ἀκολουθία*).

c) Textlich und logisch legt sich 13, 20 als Fortführung der Gedanken von 13, 19 nahe und läßt uns so am einfachsten den Sinn erfassen.

Die gewöhnliche Erklärung von 13, 20 kennzeichnet Tillmann[6]) damit: „Am besten erblickt man in dem Wort einen Trostgrund für die erschütterten Jünger“. Schon Theophylakt[7]) und Ruppert von Deutz[8]) vertraten diese Ansicht. Von den Neueren befürwortet

[1]) ZkTh 35 (1911), 56. [2]) BZ 9 (1911), 387.
[3]) Fr. Pölzl, a. a. O. [2] 102.
[4]) A. Spiteri, Die Frage der Judaskommunion, Wien 1918. Theol. Studien der Oesterr. Leo-Gesellsch., 7.
[5]) In Jo 13, 20. MG 124, 157.
[6]) JoEv, Bonn [2] 1917, 202.
[7]) In Jo 13, 20. MG 124, 157.
[8]) In Jo lib. 11. ML 169, 685.

sie besonders Schanz[1]): „Ist auch der Zusammenhang mit Vers 19 nur äußerlich, so läßt er sich doch dadurch erklären, daß Jesus, nachdem er den Verrat vorausgesagt hatte, auch den Beistand voraussagen wollte, welcher den treuen Jüngern zuteil werden wird." Aehnlich erklären M. Meinertz,[2]) Loisy[3]) und Th. Zahn.[4])

Wir müssen uns aber fragen, ist an dieser Stelle schon die eigentliche Erschütterung der Jünger eingetreten, war schon jetzt die Tröstung so notwendig? Bis jetzt hat der Meister doch gar nichts von einem Verrat gesagt. Das eigentlich erschreckende Wort kommt erst in 13, 21. Auf dieses Wort hin wäre ein Trost am Platz. Wenn in den synoptischen Parallelen tatsächlich dieser Spruch Trost für die Jünger ist, die vom Herrn in die böse Welt hinausgesandt werden, so haben wir nicht das Recht, ohne weiteres Jo 13, 20 auch als solches Trostwort zu fassen. Gerade jenes Wort, das in Mt 10, 40 vor allem den Trostcharakter für die Jünger in sich birgt: „Wer euch (ὑμᾶς) aufnimmt", fehlt hier in 13, 20.

Auch Spiteri[5]) geht noch in der Erklärung von Jo 13, 20 von den synoptischen Parallelen aus, findet aber in 13, 20 nicht ein Trostwort. Er kommt auf Grund aller ähnlich klingenden Parallelen (Mk 9, 36; Jo 5, 23; 12, 44; 14, 21. 24; 15, 23) zum Resultat, „daß der Ausspruch von der Aufnahme des Vaters durch Christus bezw. Christi durch die Jünger . . . dort angewendet wird, wo die Rede ist von einem guten Willen, dem Kennzeichen der guten Seele, welche die Einsprechungen des Hl. Geistes bezw. Gottes gerne und gleich aufnimmt, oder umgekehrt, wo der schlechte Wille, der Charakter einer schlechten Seele gebrandmarkt wird, die sich vom bösen Geist beeinflussen läßt . . . Judas war aber auch eine Seele, die sich mehr vom bösen Geiste als vom Hl. Geist beeinflussen ließ . . . Dieser Ausspruch (13, 20) tritt auf als eine ernste, würdevolle Warnung gegenüber dem stolzen, selbstsüchtigen Verhalten der Seelen, welche der im demütigen Aeußern erscheinenden Wahrheit widerstreben . . ."

So wäre nach Spiteri in Jo 13, 20 etwas von der Judasseele charakterisiert.[6])

[1]) JoEv, 462.
[2]) BZ 9 (1911), 385—386.
[3]) Le quatrième Évangile, Paris 1903.
[4]) JoEv, 543.
[5]) a. a. O., 7—12.
[6]) Andere Erklärungen vgl. bei Knabenbauer, In Jo, Paris 1906, 423—424.

Näherliegend ist aber, nicht von Mt 10, 40, sondern von den unmittelbar vorangehenden Versen Jo 13, 18—19 auszugehen. Warum der Meister „jetzt schon redet, ehe es eintrifft", war nicht die Befürchtung, die Apostel werden nicht mehr für ihn in die Welt als Sendboten hinausgehen, sondern die Sorge, sie möchten bei einer gänzlich unvorbereiteten plötzlichen Kenntnisnahme des Apostel-Verräters im Glauben an Jesu Person irre werden. Der Hauptnachdruck liegt in Vers 19 auf *ἵνα πιστεύητε . . . ὅτι ἐγώ εἰμι.* Es legt sich die Vermutung nahe, daß der Heiland im folgenden stark betonten Worte 13, 20 diesen so wichtigen Glauben an seine Person und Sendung noch eingehender motivieren will. Eindringlich sollen die Jünger — Judas nicht ausgeschlossen — zum treuen Festhalten an Jesu Person gemahnt werden. *Λαμβάνειν* ist bildlich aufzufassen im Sinne von Glauben (Jo 1, 11. 12), ist aber noch mehr als bloße Unterwerfung des Verstandes unter das höhere Wissen; es ist ein unbedingtes völliges Hingeben an Jesus, ein Ergriffensein von Christus *(κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ* Phil 3, 13*)*. Welche Motive sollen die Apostel nun so fest an Christus binden? Es ist

a) die Würde des Apostolates: *ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει.* Im Apostel wird der Heiland aufgenommen. Welch große Ehre liegt für den Apostel darin, daß er von Jesus gesendet ist und wird! Er ist für die Mitmenschen nicht eine gewöhnliche Person, sondern Stellvertreter Christi. Wenn die Apostel ein solches Amt von ihrem Meister bekommen, dann haben sie allen Grund, an ihm trotz aller unvermuteten Krisis im treuen Glauben festzuhalten. Eine tiefernste Mahnung und Warnung war es auch für Judas, der im Begriffe stand, sein Apostolat um 30 Silberlinge zu verkaufen und Verräter an seinem Sender zu werden;

b) die Würde Christi: *ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.* Wer den Heiland aufnimmt, nimmt Gott selbst auf; denn Gott hat Jesus in die Welt gesandt und Vater und Sohn sind eins (Jo 10, 30). Wenn die Apostel dem Meister den Glauben verweigern, dann trennen sie sich von Gott selbst. Judas möge es also doch recht bedenken, wenn er Jesum verraten will; Jesu Verrat ist Gottes-Verrat! Von Jesu Person sollen die Apostel um keinen Preis lassen, komme, was da wolle. Er beweist ihnen seine höhere Abstammung dadurch, daß er es schon jetzt, ehe es eintrifft, voraussagt.

So ergibt sich eine klare Gedankenführung und Verknüpfung von Vers 19 mit Vers 20. In 13, 20 nur allein die Würde des

Apostolates betont sehen, wie Lagrange[1]) und ihm beipflichtend P. Ketterer[2]) es tut, dürfte dem ganzen Satz, der deutlich in zwei Hälften zerfällt und eine Klimax darstellt, nicht völlig gerecht werden. Jesus weist zuerst auf die Würde des Apostels (20 a), dann auf seine eigene Würde (20 b) hin und motiviert dadurch seine in 19 b ausgesprochene Mahnung zum Glauben an seine Person. Den dunklen Hintergrund von 13, 18—20 bildet der Verräter Judas. Ein zweitesmal hat der Herr den Verrat angedeutet, ein zweitesmal Judas fühlen lassen, daß er ihn kennt und durchschaut.

2. Entlarvung des Verräters.

Die Person des Verräters beschäftigt den Heiland schon beim Betreten des Saales (Jo 13, 1—3), noch mehr bei der Fußwaschung (Jo 13, 10—11). Immer düsterer lagert sich auf Jesu Gemüt die Gegenwart des Verräters. Die Sprache Jesu wird immer erregter und offenbart die innere Bewegung der Seele Jesu. Und wenn 13, 20 eine gewisse Ablenkung von der Judasgestalt ist, gleichsam die letzte Sammlung vor dem Sturm, so bricht um so mächtiger „nach diesen Worten" (13, 21) die seelische Erschütterung Jesu durch. Ein ähnlicher Abbruch der bisherigen Worte und plötzlicher Durchbruch der zurückgehaltenen seelischen Erregung begegnet uns in Jo 12, 26. 27.

Fast als Selbstverständlichkeit erscheint es, daß auf die zweite Andeutung des Verräters bei solch hochgespannter Gemütsbewegung Jesu unmittelbar darauf die Entlarung des Verräters erfolgte. Johannes stellt in unmittelbarem Anschluß an die Andeutungen des Verräters dessen Entlarvung dar (13, 21—27).

Wir treten damit in den Parallelbericht der Synoptiker ein (Jo 13, 21—27 = Mk 14, 18—21; Mt 26, 21—25; Lk 22, 21—23). Johanneisches Sondergut ist die Zwischenepisode, wie Petrus den Johannes und dieser den Meister nach der Person des Verräters frägt (13, 23—26).

Die Entlarvung beginnt mit den auch von Mk Mt berichteten Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer von euch wird mich verraten" (13, 21). Die Jünger sehen einander bestürzt an und wissen nicht, wen Jesus meint. Die Tatsachen, wie sie Mk 14, 19—21 schildert, setzt Johannes voraus. Neu erzählt er,

[1]) Évangile selon S. Jean, 358.
[2]) Pastor bonus 39 (1928), 168.

wie Simon Petrus dem Jünger, den Jesus liebte, winkte und sagte: „Frag du, wen er damit meine!“ Die Vorstellung ist, daß die Apostel zu Tische lagen, mit dem linken Arm aufgestützt, mit der Rechten essend, die Füße nach hinten gestreckt. (cf. Mk 2, 15; Jo 12, 2; Judith 13, 15, Sanhedrin-Makkot, G. Hölscher 1910, 537).

Bemerkenswert ist, auch Petrus erkennt nicht den Verräter, nicht einmal der „namenlose Jünger“, der Johannes, der Evangelist selber ist, „was . . . nie hätte bezweifelt werden sollen“.[1]) Die Annahme Renans[2]) und anderer, Johannes sei der persönliche Feind des Judas gewesen, kann auch von hier aus als unhaltbar dargetan werden. Johannes muß selber seinen Meister fragen: „Herr, wer ist es?“ (13, 25). Zu Jesu Brust geneigt, hatte er im Flüsterton die Frage gestellt, was die anderen Apostel (cf. 13, 28. 29) aber nicht hörten.

Jesus gab seinem Lieblingsjünger nicht den Namen „Judas“ an. An einem Zeichen sollte er jedoch erkennen: „Der ist's, dem ich den Bissen eintunken und reichen werde“. Und er tunkte den Bissen ein und gab ihn dem Judas, dem Sohne Simons aus Karioth (13, 26).

Wie verträgt sich aber Jo 13, 26 mit Mk 14, 20 und Mt 26, 23?[3]) Die Prüfung dieser synoptischen Stellen und Jo 13, 26 zeigt doch merkliche Unterschiede. Dort geht das Wort Jesu an alle, hier nur an Johannes. Dort wäre der Verräter der Handelnde; er führt die Hand zur Schüssel, sofern wir diese Stelle buchstäblich auffassen wollten; hier ist er der Empfangende, Jesus reicht ihm den Bissen.

Dort spricht Jesus nur im allgemeinen: „Einer von euch“, hier: „Der ist es“.

Dort redet Jesus nur unbestimmt vom „Essen und die Hand in die Schüssel tauchen“, hier bestimmt vom „Bissen, den er dem Judas gibt“.

Bei der tatsächlichen Kennzeichnung des Verräters gegenüber Johannes handelt Jesus doch merklich anders, als wir auf Grund von Mk-Mt erwartet hätten. Um so mehr haben wir Grund, Mk-Mt nur im übertragenen Sinn = Tischgemeinschaft zu nehmen.

Johannes erhielt das Erkennungszeichen und wußte nun den Namen des Verräters, Judas (Iskarioth), Sohn des Simon aus Karioth.

[1]) Th. Zahn, JoEv, 546.
[2]) Das Leben Jesu, Leipzig (Reklam), 19.
[3]) W. Bauer, JoEv, Tübingen 1925, 169, behauptet: Der Zug des Eintauchens stammt aus Mk 14, 20 = Mt 26, 23.

Vor Johannes ward Judas völlig entlarvt, nicht aber vor den übrigen Aposteln. Als erster und wohl auch als einziger ging Johannes aus dem Saal hinaus mit dem Wissen um Judas Verratsabsichten. Es mag diese plötzliche Erkenntnis erschütternd genug auf Johannes eingewirkt haben. Wir bekommen von hier aus vielleicht eine Erklärung, wie und warum unter allen Evangelisten Johannes am häufigsten und eingehendsten mit Judas sich befaßt.

Welcher Art der Bissen war, ob ein Fleisch- oder Brotbissen,[1]) sagt uns der Evangelist nicht. Die Jünger lagen noch bei Tische (13, 23—25); das Essen scheint also noch nicht beendet gewesen zu sein. Der jedesmal durch den Artikel verstärkte Ausdruck *τὸ ψωμίον* ist sehr wahrscheinlich ein Stück der zum rituellen Paschamahl gehörigen Speisen.[2])

Judas empfing den Bissen aus der Hand Jesu. „Nach dem Bissen fuhr Satan in ihn“ (13, 27). Das folgende Wort: „Was du tun willst, tue bald!“ verbietet an völlige Besessenheit des Judas durch Satan zu denken. Judas hat noch die Willensfreiheit. Mit vollem freien Willen ergab er sich ganz den Einflüsterungen Satans. 13, 27 ist eine Steigerung gegenüber 13, 2. Für 13, 2 liegen 2 Lesarten vor: a) Judas (im Nominativ) am Schlusse des Satzes (ℵ BLMXOL, b); b) Judas im Genitiv gleich nach *εἰς τὴν καρδίαν* (ADI Δ Λ u. a.).

Lesart a ist wohl die ursprüngliche; sie will den Namen des Verräters effektvoll an den Schluß stellen; Lesart b ist Erleichterung und Versuch, Mißverständnisse abzuwehren.[3])

Der Bericht von Johannes ist zu dürftig, um mit Sicherheit sagen zu können, ob Judas die geheime Unterredung Petrus mit Johannes und Johannes mit Jesus beobachtet und wie er sich zu dem Bissen, den er plötzlich vom Meister empfängt, gestellt hat. Jedenfalls aber wußte Judas jetzt genau, daß Jesus ihn durch und durch kennt und daß er nicht länger mehr im Saale bleiben könne; sonst stünde er vor allen Mitaposteln als entlarvter Verräter da. Auch das konnte er aus der Darreichung des Bissens ablesen, daß Jesus ihn keinen Augenblick länger mehr im Saale haben wollte.

---

[1]) Lagrange, Évangile selon S. Jean, Paris 1925, 362.

[2]) P. Ketter, Pastor bonus 39 (1928), 167.

[3]) Vgl. W. Bauer JoEv 163, Th. Zahn JoEv 535, Ad. Merk JoEv 344, E. Schwartz, Aporien im 4. Evangelium, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft 1907, 343.

Jesus sagte ihm noch: „Was du tun willst, tue bald!“ *Τάχιον* heißt hier nicht „schneller“, sondern „bald, ohne Verzug“ (vgl. 1 Tim 3, 14).

Damit sollte Judas nicht zum Verrat gedrängt oder gestoßen werden. Er sollte seine Freiheit in seinem Handeln haben. Gewarnt und gemahnt hätte der Meister genug.

Die Exegeten stellen noch die Frage: „Hat Judas die in Mt 26, 25 berichtete Anfrage vor oder nach Empfang des Bissens gestellt?“ Belser[1]) vertritt mit Grimm[2]) und Bardenhewer[3]) die Meinung: „Unmittelbar nach Empfang (des Bissens) richtete Judas, beunruhigt durch die Beobachtung der geheimen Unterredung zwischen Jesus und Johannes, an den Heiland die Frage: „Doch nicht ich bin es, Meister?“

Mt bringt die Judasfrage zwar nicht im Anschluß an die Fragen der Apostel. Es scheint demnach der Mt-Bericht nicht klar der These Belsers zu widersprechen; es wird sich aber schwerlich eine gültige Entscheidung geben lassen.

3. Die Entfernung des Verräters.

An und für sich wäre denkbar, daß Judas nach der Kennzeichnung als Verräter noch nicht gleich den Saal verlassen hat.[4])

Johannes bringt aber Entlarvung und Weggang des Verräters in unmittelbaren Zusammenhang und ergänzt (auch in dieser Hinsicht) die in dieser Frage schweigenden Synoptiker. So dürfen wir Entlarvung und Entfernung des Verräters nicht zeitlich trennen. „Als jener den Bissen genommen hatte, ging er sofort (*εὐθύς*) hinaus.“ *Εὐθύς* läßt sich nicht dehnen, wie C. Baronius[5]) es versucht hat. Mit meisterhafter Kürze, die um so schauriger wirkt, kennzeichnet der Evangelist das Grauenvolle dieses Schrittes: *ἦν δὲ νύξ*! Nachdem Judas draußen war, atmete der Herr förmlich auf (Jo 13, 31).

Wie haben die Mitapostel das plötzliche Entfernen des Judas aufgenommen?

„Aber keiner der Tischgenossen verstand, warum er ihm das sagte“ (13, 28). Gemeint ist das Wort Jesu an Judas: „Was du

[1]) Die Geschichte des Leidens und Sterbens . . . Freiburg 1913, 171. In der ersten Auflage (1903) vertrat er noch die gegenteilige Ansicht.
[2]) Leben Jesu, 6 B., 147. [3]) BZ 2 (1904), 197.
[4]) U. Holzmeister in ZkTh 39 (1915), 325.
[5]) Annales Ecclesiastici, Ausgabe von Theiner 1. Paris 1864, 126.

tun willst, tue bald!" Sie ergingen sich in Vermutungen. Weil Judas die Kasse führte, meinten einige, Jesus wolle ihm sagen: „Kaufe, was wir für das Fest nötig haben", oder er solle den Armen etwas geben (13, 29). Wenn es für uns zwar auffallend wirkt, daß keiner der Tischgenossen den Judas trotz der Andeutungen und Entlarvungsworte Jesu durchschaut hat, so haben wir doch kein Recht, mit Wellhausen[1]) und A. Meyer[2]) die Verse 28 und 29 zu streichen. Sobald wir die heuchlerische Verstellungskunst des Judas genügend beachten, haben diese Verse alle Wahrscheinlichkeit für sich. Uebrigens hatten die Tischgenossen nur das eine Wort verstanden: „Was du tun willst, tue bald!", ohne auf die vorausgegangenen Handlungen zu achten. Sie dachten wohl, Judas wird den Meister um Erlaubnis gefragt haben, ob er sich zu Besorgungen für das Fest oder zum Verteilen von Almosen entfernen dürfte.

Aus diesem Tatsachenverhalt, den uns Jo 13, 28—29 verbürgt, ergibt sich als Folgerung:

a) Das bei Mt 26, 25 von Jesus gesprochene Wort hatten die Jünger nicht gehört, zum mindesten aber in seinem wahren Sinn nicht verstanden.

b) Selbst bei Jo ist es fraglich, ob er das letzte Wort Jesu: „Was du tun willst, tue bald!" in der vollen Bedeutung erfaßt hat: *τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔγνω.* Johannes kannte zwar durch das Zeichen die Person des Verräters, war sich darüber aber nicht im Klaren, daß Judas sofort zur Ausführung des Verrates schreiten und so buchstäblich das *τάχιον* erfüllen wird.

c) Das Darreichen des Bissens an Judas hatten sicherlich wenigstens einige Mitapostel gesehen, es war ihnen nichts Außergewöhnliches, nichts Auffallendes gewesen. Keiner machte sich darüber Gedanken; sie dachten nur über den Sinn der Worte: „Was du tun willst . . ." nach. Daraus ist zu schließen, daß Jesus durch das Darreichen des Bissens (Johannes kennzeichnet ihn durch den Artikel als „den bekannten" Bissen) nichts tat, was nicht auch sonst bei der Feier des Paschamahles vorkam. Schwerlich hätte sonst Jesus für Johannes dieses Erkennungszeichen gewählt, da wir bei der Entlarvung immer wieder bemerken, wie Jesus seinen Verräter vor den Aposteln verhüllt. P. Ketter erklärt *τὸ ψωμίον*

[1]) JoEv, 1908, 61.
[2]) Th. Rundschau 13 (1910), 22. 69.

als „Ehrenbissen“: „Es war ein Zeichen besonderer Ehrung, wenn der Hausvater oder Vorsteher des Mahles einem Tischgenossen in dieser Weise persönlich einen Bissen reichte, so wie nach unseren Sitten eine besondere Aufmerksamkeit darin liegt, wenn der Höherstehende einem Tischgenossen ‚zutrinkt‘“.[1]) Wir möchten aber zweifeln, ob Jesus bei diesem Mahl dem Judas den Ehrenbissen geben wollte. Einleuchtender ist die andere Erklärung, die τὸ ψωμίον als Erlaubniszeichen zur Entfernung vom Mahle auffaßt.[2]) Die Jünger scheinen die Handlung Jesu so ausgedeutet zu haben.

II. Die Zeit der Entlarvung.

Durch die gesonderte Untersuchung der Entlarvungsberichte wissen wir, was sich diesbezüglich im Abendmahls-Saal zugetragen hat; ungeklärt ist aber noch die Frage, die ihre Bedeutung besonders beim Problem der Judas-Kommunion gewinnt, wie und wann sich die einzelnen Teilepisoden der Andeutungen, der Entlarvung und Entfernung des Verräters abgespielt haben.

a) Die Entlarvung — ein kontinuierliches Ganzes.

S. Bernhard sucht darzutun, daß die Entlarvung als Ganzes durch andere Ereignisse unterbrochen war. Die ersten Andeutungen des Verräters fallen vor die Einsetzung der hl. Eucharistie, die volle Entlarvung erfolgte nach ihrem Empfang; zwischen Jo 13, 1—19 und Jo 13, 20—31 ist eine offene Spalte; die Synoptiker setzen erst mit Jo 13, 21 ff. ein. „Durchaus subjektiv ist die Auffassung, Judas sei bereits nach der ersten Andeutung des Verrates so bloßgestellt gewesen, daß ein Bleiben für ihn unmöglich war. Sagt doch sogar Johannes noch unmittelbar nach der Bezeichnung der Person des Verräters durch den dargereichten Bissen, daß keiner von denen, die zu Tische lagen, die Handlung und Worte damals verstand. Die Entlarvung war also nicht so offen und kompromittierend, wie sie manche Exegeten sich vorzustellen scheinen.“[3])

Ob die Entlarvung, angefangen von der ersten Andeutung des Verräters, durch Zwischenereignisse ganz anderer Art unterbrochen wurde oder unmittelbar nacheinander folgte, läßt sich nur aus Jo

[1]) a. a. O. 167.
[2]) siehe später Seite 147—150.
[3]) ZkTh 35 (1911), 52.

klarlegen. Die Synoptiker berichten nur: „Einer der Tischgenossen ist der Verräter".

Wer Jo 13, 3—31 unbefangen liest, wird den Eindruck haben, Andeutung, Entlarvung und Entfernung des Verräters folgten unmittelbar aufeinander. Der ganze Bericht in 13, 3—31 erweist sich als geschlossene Einheit. Aus dem Einen und auf das Eine folgt das Andere. Diesen zeitlich-ursächlichen Zusammenhang zu zerstückeln, geht nicht ohne Gewalt.

Die geschlossene Einheit von 13, 21—30 wird nicht ernstlich bestritten, wohl aber der unmittelbare Zusammenhang von 13, 19—21: ist auf die 13, 10 und 18—19 genannte zweimalige Andeutung des Verräters sogleich die Entlarvung (13, 21 ff. und Mk 14, 18+) gefolgt?

Zwischen 13, 20 und 21 einen Keil hineinzutreiben, verbietet der Text: *Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐταράχθη . . . καὶ εἶπεν.* 13, 19 hängt aber innerlich-logisch mit 13, 20 zusammen, wie die Untersuchung ergeben hat. Beachten wir, abgesehen von dieser inneren drängenden und sich steigernden Gedankenführung, auch die straffe formelle Verklammerung von 13, 19—21 durch das jedesmal auftretende *λέγω ὑμῖν*:

Vers 19: *ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι*
Vers 20: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω*
Vers 21: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.*

Wenn Jesus im Anschluß an die Fußwaschung das Wort gesprochen hat: „Ihr seid rein, doch nicht alle", so war der Stein ins Rollen gekommen. Deswegen war das Bleiben des Verräters beim Apostelkreis noch nicht unmöglich. Aber die Andeutung „eines Unreinen" unter den Anwesenden drängte innerlich nach Klärung. Jesus hätte zwar nach 13, 10 durch Wendung des Gespräches auf einen anderen Gegenstand die notwendig aufsteigenden Mutmaßungen der Apostel ablenken können. Er kommt aber schon nach wenigen Sätzen wieder auf diesen „Unreinen" zurück und erklärt (13, 18): „Unter euch ist ein Unseliger" und sagt von diesem sofort aus: „Er hat seine Ferse gegen mich erhoben". Hat aber Jesus einmal schon so deutlich gesprochen, wie wir 13, 18—19 lesen, dann erscheint es fast unmöglich, daß etwas anderes (etwa die Einsetzung der hl. Eucharistie, wie S. Bernhard[1]) will) als die völlige Entlarvung der Verratsabsichten eines der Anwesenden er-

[1]) ZkTh 35 (1911), 30—65 und 36 (1912), 411—416.

folgen konnte. Wäre übrigens 13, 18—19 das geeignete Vorbereitungsmoment für die Einsetzung der hl. Eucharistie? Jesus war seelisch sehr erregt; die Jünger waren durch die Enthüllungen jedenfalls unruhig und gespannt und hätten auf nähere Erklärung gedrängt, hätte Jesus sie nicht gleich selbst gegeben.

Die weitaus größere Zahl der Exegeten sieht darum in Jo 13, 1—31 eine in sich geschlossene Darstellung (Belser,[1]) Ketter,[2]) Tillmann,[3]) Lagrange[4]) u. a.). M. Meinertz[5]) schreibt: „Ich glaube nicht, daß die Einheitlichkeit der Darstellung von 13, 1—32 sich mit triftigen Gründen erschüttern läßt." Ebenso H. Windisch[6]): „Ich stimme den Gelehrten zu, die von 13, 4 an eine in sich geschlossene, lückenlose und nicht ergänzbare Darstellung konstatieren."

Auf Grund der johanneischen Darstellung erscheint demnach die ganze Entlarvungsszene mit ihren drei Teilepisoden (Andeutung, Entlarvung, Entfernung) als kontinuierliches Ganzes.

b) Die Entlarvung — nach der Fußwaschung und vor dem eucharistischen Mahl.

Die weitere Frage ist, an welches Ereignis schließt sich die Gesamt-Entlarvungs-Szene an?

Mk-Mt legen unmißverständlicherweise das von ihnen berichtete Entlarvungswort (Mk 14, 18; Mt 26, 21) in die Zeit des eigentlichen Essens des Paschalammes hinein. Mk schreibt: *Καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων*, „was nicht als bloßer Pleonasmus zu verstehen ist"[7]) und erzählt sofort Jesu Hinweis auf den Verräter. Mt drückt sich etwas kürzer aus: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν*. Textkritisch ist *καὶ ἐσθιόντων* in diesem Vers 21 unangefochten und bedeutet: „während sie aßen". Dann fährt Mt weiter: Da sprach Jesus: „Einer von euch wird mich verraten" (26, 21).

Auch Johannes datiert nicht bloß Andeutung sondern auch Entlarvung und im engsten Anschluß daran die Entfernung des Verräters in die Zeit des Mahles hinein. Ob wir mit ℵ BLX *δείπνου γινομένου* oder mit AD vulg Chrysostomus, Cyrill Al. *δείπνου*

[1]) Leidensgeschichte, Freiburg 1913, 172. [2]) a. a. O. 168.
[3]) JoEv, 202. [4]) Évangile selon S. Jean, 358.
[5]) BZ 9 (1911), 387.
[6]) Johannes und die Synoptiker, Leipzig 1926, 71.
[7]) P. Ketter, a. a. O. 171.

γενομένου lesen, der Sinn bleibt sich ziemlich gleich. Der Ausdruck will besagen, daß die Fußwaschung bei Gelegenheit eines Mahles stattfand.[1]) Genauer ist erst die folgende Zeitbestimmung in 13, 4, wonach Jesus nicht erst nach Abschluß des Mahles, sondern im Verlauf des Mahles: ἐκ τοῦ δείπνου aufsteht und die Fußwaschung vornimmt. Das Mahl kann noch nicht ganz beendet gewesen sein; denn aus Vers 23—26 ergibt sich, daß nach der Waschung Jesus, mit den übrigen Tischgästen (τῶν ἀνακειμένων 28) um den Tisch gelagert, das Mahl fortgesetzt hat. Die Schüssel mit der Tunke steht noch da, ebenso liegen Stücke von Brot (oder Fleisch) (τὸ ψωμίον) auf dem Tisch. Demnach erfolgte nicht bloß die Fußwaschung sondern auch die Entlarvung noch innerhalb des Mahles, d. h. innerhalb der Zeit, in welcher das gesetzliche Paschamahl (Jo 13, 1) von Jesus und den Aposteln gegessen wurde.

Ferner haben wir keinen Grund daran zu zweifeln, daß die Entlarvung im Anschluß an die Fußwaschung stattfand. Jo läßt nicht bloß zeitlich auf die Fußwaschung sondern auch ursächlich aus ihr heraus die beiden Andeutungen, die Entlarvung und sofortige Entfernung des Verräters erfolgen.

Dieser Sachverhalt wäre wohl nie sonderlich in Zweifel gezogen worden, hätte nicht Lk eine andere Reihenfolge in seinem Berichte. Bei ihm erscheint die Entlarvung im Anschluß an die Einsetzung des Abendmahles; verknüpft ist Einsetzung der Eucharistie und Entlarvung mit πλὴν ἰδού. Nach der lukanischen Darstellung erfolgt die Entlarvung nach der hl. Kommunion. Johannes steht gegen Lukas. Der dritte Evangelist sei gerade in chronologischen Fragen um so gewichtiger, weil er nach seinem Vorwort sich sorgfältig bemüht hat, allen Ereignissen von ihren ersten Anfängen an sorgfältig nachzugehen und sie . . . der Reihenfolge nach niederzuschreiben (Lk 1, 3—4). Diese Notiz darf aber nicht dahingehend übertrieben werden, „daß damit eine Behandlung nach Art einer annalistischen Chronik oder gar eines Tagebuches angekündigt wäre".[2]) Lukas war nicht selber Apostel, auch nicht wie Markus, Begleiter eines Apostels, der von Anfang an bei Jesus und deshalb αὐτόπτης καὶ ὑπηρέτης τοῦ λογοῦ war, sondern Begleiter des Paulus (Apg 16, 10—17; 20, 5—21, 18; 24, 23; 27; 28; Col 4, 14), der Christus nicht dem Fleische nach gekannt hat (Gal, 1, 12).

---

[1]) Th. Zahn, JoEv 534 f.

[2]) Th. Zahn, LkEv, 55.

Infolgedessen war Lukas, wollte er etwas Gediegeneres als die *πολλοί* (Lk 1, 1) bieten, gezwungen, genaue Nachforschungen anzustellen. Das *καθεξῆς* darf nicht einseitig so ausgelegt werden, als ob Lukas alles im strengsten chronologischen Rahmen erzählt. Er durchbricht nachweislich des öfteren die Chronologie, z. B. 4, 31 ff. und 38—43 gehört vor 4, 16—30.[1]) „*Καθεξῆς*" bezeichnet nicht nur „eins nach dem andern" in zeitlicher Folge sondern auch die Ordnung nach räumlichen, logischen und sachlichen Gesichtspunkten.[2])

So darf die chronologische Ordnung bei Lk nicht überspannt, bei den anderen Evangelisten nicht unterschätzt werden. Ueberzeugung der neueren Exegese ist, daß überhaupt nicht Lukas, sondern Johannes den chronologischen Rahmen zum Leben Jesu bietet.

Geht Lukas wenigstens in 22, 7—39 streng chronologisch vor? Zahn,[3]) Dausch,[4]) Bernhard[5]) bejahen es.

Hätte Lukas alle Erreignisse jenes Abends lückenlos mit unzweideutigen chronologischen Klammern in seinen Bericht aufgenommen, dann wäre die Frage ohne weiteres entschieden. So fehlen aber bei ihm wichtige Stücke: Fußwaschung, Andeutung des Verräters, Zwiegespräch von Johannes mit Jesus, Abschiedsreden. Auch sein Bericht ist nur Auswahl.

Ob der Rangstreit an der richtigen chronologischen Stelle steht, ist mehr als fraglich. Die Anknüpfung ist schon sehr lose: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία.* Niemand behauptet, daß die Ursache des Rangstreites in der bei Lk unmittelbar vorhergeschilderten Entlarvung des Verräters zu suchen sei. S. Bernhard läßt für Lk 22, 24—30 die chronologisch richtige Einreihung fallen; Zahn[6]) und Dausch[7]) sehen die Veranlassung zum Rangstreit in dem nach dem Entlarvungsbericht Lk 22, 21—23 aus Jo 13, 24—26 hier einzureihenden Zwiegespräch des Johannes mit Jesus. „Dadurch, daß dabei Johannes als der zur Rechten Jesu Liegende und ihm Vertrautere im Vergleich mit Petrus erschien, der nicht einmal in nächster Nähe Jesu lag, war Anlaß genug gegeben, die mehr als einmal auftauchende Frage nach dem Primat im Apostelkreis wieder aufleben zu lassen."[8])

---

[1]) Jos. Sickenberger, Einleitung in NT, 64. Th. Zahn, LkEv, 55 f.
[2]) Th. Innitzer, a. a. O. 78. Lagrange, Évangile selon S. Luc, Paris 1921, 6 und 547. W. Bauer, G. D. L. zum NT, 605.
[3]) LkEv, 55 ff. [4]) LkEv, Bonn [2] 1918, 512. [5]) ZkTh 35 (1911), 48.
[6]) LkEv, 679. [7]) LkEv, 512. [8]) Th. Zahn, a. a. O. 679.

Es dürften auch die Gründe durchsichtig sein, die Lukas bewogen haben, den Rangstreit erst an späterer Stelle zu bringen. Wir bemerken gegenüber den anderen Evangelisten bei Lukas eine besondere Hervorhebung und Schilderung des „vorbildlichen Paschamahles“ und des von Jesus „neu gestifteten ntl Mahles.“ Der Parallelismus der Satzglieder tritt klar zu Tage.

V. 15 *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν*	V. 19 *καὶ λαβὼν ἄρτον . . . τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*
V. 17 *καὶ δεξάμενος ποτήριον εἶπεν . . . Λάβετε . . .*	V. 20 *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως . . . τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη.*

Typ und Antityp, Vorbild und Erfüllung sollen klar einander gegenübergestellt werden.[1])

Lk 22, 17 *(ποτήριον; τὸ ποτήριον* nach DW al*)* und 22, 20 dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach keine Dublette sein (gegen Augustinus[2]) und Bardenhewer[3]); die „Kelche“ sind zu trennen. Den Kelch in 22, 17 empfängt Jesus *(δεξάμενος)*, den Kelch in 22, 20 nimmt er *(λαβών)*. Ebenso verschieden sind die jeweils folgenden Sätze in 22, 18 bezw. 20 b! Wir können Lukas nicht gut eine solch sinnverwirrende Nachlässigkeit zutrauen, daß er das

[1]) Textkritisch bietet Lk 22, 15—20 eine gewisse Schwierigkeit. Alle griech. Handschriften mit Ausnahme von D, ferner Sah, Kop, Vulg, Syr haben den textus receptus (v. 15, 16, 17, 18, 19, 20), kurz α-Text genannt. D, adff i l zeigen eine wesentliche Verkürzung von 15, 16, 17, 18, 19 a—21, auch β-Text bezeichnet. Andere Varianten spielen weniger eine Rolle. Die Frage ist, ist α-Text oder β-Text ursprünglich? Zahn (LkEv 672), Andersen (Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus, Gießen 1904, 30 ff.) nehmen β-Text für ursprünglich; durch Herübernahme von 1 Kor 11, 24 b wäre der α-Text entstanden. Die Gleichheit von Lk 22, 20 mit 1 Kor 11, 24 b und 25 zugegeben, ist sie doch kein stringenter Beweis für genannte These. Für den Einsetzungsbericht der Eucharistie fand Lukas keine bessere Quelle als 1 Kor 11 (*ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου . . .* 1 Kor 11, 23; die verschiedenen Deutungsversuche siehe Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmalsfrage, AtlAbh. Münster 1921, 19—21). Viel leichter läßt sich die Verkürzung des ursprünglichen α-Textes zum β-Text erklären. Lk 22, 17 wurde identisch mit 22, 20 gefaßt; dann ist 22, 20 überflüssig und sinnstörend; darum ist es zu streichen. Dazu kommt: da Mt 26, 29 = Lk 22, 18 ist, scheint auch Mt 26, 27. 28 (eucharistischer Kelch) = Lk 22, 17 zu sein! Neuerdings ist Lk 22, 20 überflüssig, also zu tilgen = 16, 17, 18, 19 a, 21 = β-Text.

[2]) De consensu evangelistarum 3, 1, 2 (C. L. 43, ed. Weihrich 1904), 268.

[3]) BZ 2 (1904), 197.

gleiche Faktum innerhalb weniger Verse zweimal erwähnt, wenn es nur einmal stattgefunden hätte.

Daß Jesus selber unmittelbar auf das rituelle Mahl sofort das neue Mahl hat folgen lassen, ist nach den ntl Quellen nicht recht denkbar. Der Wortlaut des Jo-Berichtes über die Fußwaschung legt nahe, daß diese Waschung nicht die übliche Reinigung der Hände (und Füße) vor Beginn der Mahlzeit war, sondern eine außerordentliche Tat des Meisters, die er freiwillig gegen die bestehende Sitte später, d. h. nachdem die Mahlzeit schon im Gange war (*ἐκ τοῦ δείπνου* 13, 4) aus ganz bestimmten Gründen vollführte. Der Gastgeber hatte wohl eine Gelegenheit zu einem Fußbad und zum Reinigen der Hände zu bieten, nicht aber die Waschung selber zu vollziehen; das war Sache der Bediensteten (cf Lk 7, 44—46).[1]) Niemand ist aber gewillt, die Fußwaschung von Jo 13, 4 ff. nach dem ntl Mahle anzusetzen. Johannes läßt, wie schon betont, das rituelle Mahl noch fortsetzen.

Allgemein sieht man in der Fußwaschung die letzte und unmittelbare Vorbereitung auf das ntl Mahl.[2]) Ist aber richtig, daß die Fußwaschung weder vor dem rituellen Mahl noch nach dem ntl Mahle erfolgte, so ist damit ein Fingerzeig gegeben, daß die unmittelbare Zusammenstellung des rituellen und ntl Mahles nicht von Jesus selbst stammt,[3]) sondern literarische Komposition des dritten Evangelisten ist. Lukas deutet diesen Sachverhalt auch an. Beide Berichte 22, 15—18 und 22, 19—20 verknüpft er nur durch das die Erzählung bloß weiterführende *καί*, das auch sonst (cf. Lk 19, 45) die chronologische Abfolge völlig in Schwebe läßt. Es wäre auch eigenartig, wenn Jesus ohne jede Vorbereitung nach dem rituellen Mahl sofort die Jünger mit dem unerhörten Novum des ntl Pascha überrascht hätte.

So dürfen wir mit guten Gründen annehmen, daß zwischen Lukas 22, 18 und 19 andere Ereignisse liegen, darunter sicherlich auch die Fußwaschung (Jo 13). Mit der Fußwaschung ist zeitlich und logisch die Entlarvung des Verräters engstens verbunden. Um rituelles und ntl Mahl recht klar als Vorbild und Erfüllung hervorzuheben, war Lukas genötigt, die beiden Tatsachen unmittelbar aneinander zu reihen; alle anderen Ereignisse jenes Abends, die

[1]) Strack-Billerbeck II, 557.
[2]) Belser, a. a. O. 169 und 186.
[3]) Bernhard, ZkTh 36 (1912), 414.

er noch schildern wollte, mußte er, soweit sie vor dem ntl Mahle stattfanden, als Nachträge bringen. In der Tat ist der Rangstreit schon äußerlich durch seine Einleitung als Nachtrag von Lukas gekennzeichnet. Es legt sich von hier aus der Gedanke nahe, ist nicht auch Lk 22, 21—23 ein solcher Nachtrag? Dann wäre alle Schwierigkeit behoben: die lukanische Anordnung der Entlarvung stünde im Einklang mit der johanneischen Zusammenstellung, wonach die Entlarvung nicht auf die Einsetzung der Eucharistie, sondern auf die Fußwaschung folgte.

Nun glaubt man, in dem *πλὴν ἰδού*, womit Lukas von seinem Bericht über die Einsetzung der Eucharistie zur Entlarvung übergeht, den Hauptbeweis finden zu müssen dafür, daß auf die Kommunion die Entlarvung folgte. S. Bernhard sagt: „Diese Stelle bei Lk (22, 21) halte ich für ausschlaggebend für meine Stellungnahme".[1]) Gegenüber Belser hat Bardenhewer betont: „Um von anderen Indizien ... zu schweigen, so dürfte das *πλήν* Lk 22, 21, ein Wörtchen, welches Belser gar keiner Notiznahme würdigt, die Anwesenheit des Verräters bei Einsetzung der hl. Eucharistie zur Voraussetzung haben."[2]) Aehnlich äußerte sich U. Holzmeister.[3]) Augustinus meint, durch Lk (22, 21) sei „evidentissime", daß die Entlarvung erst nach der Kommunion stattfand.[4])

Πλήν wird entweder als Präposition mit Genitiv (außer) oder als Adverb (außerdem, indessen, überdies) gebraucht.[5]) Lukas scheint eine besondere Vorliebe für *πλήν* zu haben; er verwendet es in seinem Evangelium doppelt so häufig als die drei anderen Evangelisten zusammen.[6]) Mit *πλήν* hat die Septuaginta nicht weniger als 23 verschiedene Wendungen im Hebräischen wiedergegeben.[7]) Für uns wäre vor allem wichtig, zu wissen, welches Wort der Heiland im Aramäischen gebraucht hat. Letzteres festzustellen, wird unmöglich sein. Dann müssen wir aber gerade bei Lukas vorsichtig sein,

---

[1]) ZkTh 36 (1912), 415.

[2]) BZ 2 1904), 197. In der 2. Auflage seines Buches hat sich Belser über *πλήν* auseinandergesetzt, a. a. O. 190.

[3]) ZkTh 39 (1915), 325 und 43 (1919), 498.

[4]) In Jo tr. 62, 3 (ML 35, 1802)

[5]) W. Bauer, G. D. L. z. NT 1072.

[6]) C. H. Bruder, Concordantiae, Göttingen, [6] 1904; Mt 5×; Mt 1×; Jo 1×; Lk 15×.

[7]) Konkordanz von Hatch-Redpath.

aus πλήν weitgehende Schlüsse ziehen zu wollen.[1]) Bei ihm hat πλήν am allerwenigsten eine eindeutige Bestimmung und wir können schwerlich auf das vermutliche aramäische Wort zurückschließen.

Manchmal drückt πλήν bei Lukas einen Gegensatz aus, bricht das Vorausgegangene ab, um etwas Neues (gegensätzliches) anzufügen (= aber, verumtamen Vulg), Lk 6, 24. 35; 10, 11. 14. 20; 11, 41; 12, 31; 18, 8; 19, 27.[2])

Dann knüpft πλήν wieder loser an (= ferner, außerdem). Nicht leicht wird sich die Frage entscheiden lassen, ob πλήν von Jesus oder von Lk stammt. Bei dem wechselnden Gebrauch von πλήν wäre es leicht möglich, daß Lk seine Erzählung nur weiterführen will, wobei in Gedanken εἶπεν einzuschalten wäre. Uebersetzung und Auffassung wäre diese: Ferner (außerdem) sagte er: „Siehe die Hand des Verräters . . . .“ M. Meinertz hat die Frage gestellt, ob man das πλήν an unserer Stelle nicht unter die „besonderen Redewendungen“ rechnen darf, die ein Abweichen von der chronologischen Darstellung ermöglichen.[3]) Πλήν wäre wie das folgende ἐγένετο δὲ καὶ Nachtragspartikel. Schon Cyrill von Alexandrien[4]) hat als Vermutung ausgesprochen, daß dieses πλήν in Lk 22, 21 lediglich vom Evangelisten stammt. Auch sonst bemerken wir, wie die Evangelisten Reden Jesu anders verknüpfen oder umstellen (cf. besonders Bergpredigt bei Mt und die Parallelen bei Mk-Lk). Lukas hätte hier wegen der systematischen Aneinanderreihung des rituellen und ntl Mahles um so mehr Grund gehabt, diese Freiheit sich zu erlauben. Interessant ist auch der Vergleich von Lk 22, 22 πλὴν οὐαὶ mit der Parallele Mk 14, 21; Mt 26, 24. Alle drei berichten das gleiche Herrenwort: Mk-Mt οὐαὶ . . . Lk dagegen stellt πλὴν voran: πλὴν οὐαί. Wiederum ein Fingerzeig, welche Vorliebe Lk für πλήν hat!

Selbst wenn πλήν Bestandteil der Rede Jesus sein sollte, so sind wir nicht genötigt, die Konsequenzen, wie es u. a. Bernhard tut, zu ziehen. Kontext und Parallelen sind unbedingt zu berücksichtigen.

---

[1]) P. Ketter, Pastor bonus (1928), 173.

[2]) S. Bernhard ZkTh 35 (1911), 54.

[3]) BZ 9 (1911), 379; A. Loisy, Évangile selon Luc, Paris 1924, 513: πλήν = mot de liaison, que l'évangeliste emploie volontiers.

[4]) Comm. in Lc 22, 21, MG 72, 912; ähnlich auch Eusebius, Canon 2, in quo tres: Mt 281, Mk 163, Lk 268.

Es läßt sich ohne Mühe nachweisen, daß in Wirklichkeit Jesus nach der Kelchkonsekration sicherlich nicht unmittelbar das in Lk 22,21 Berichtete gesprochen hat. Lukas hat nur einen einzigen Hinweis auf den Verräter in seinen Bericht aufgenommen und offensichtlich die älteren Darstellungen gekürzt.[1]) Lk 22, 21 ist mit Mk 14, 20; Mt 26, 23, also mit dem zweiten Entlarvungswort Jesu, identisch! Wenn Bernhard die erste und zweite Andeutung des Verräters (Jo 13, 10. 18 f.) vor die Einsetzung der Eucharistie setzt, so will auch er nicht behaupten, daß auch noch Mk 14, 18; Mt 26, 21 vor der Eucharistie gesprochen ist, dagegen das zweite Entlarvungswort Mk 14, 20; Mt 26, 23 erst nach der Kelchkonsekration. Ist aber richtig, daß das erste und zweite Entlarvungswort (Mk 14, 20 +) nicht auseinandergerissen werden können, dann ist damit der Beweis gegeben, daß nicht das zweite Entlarvungswort (Mk 14, 20; Mt 26, 23; Lk 22, 21) auf die Kelchkonsekration folgte. Mithin hängt auch das Bemühen Bernhards[2]) in der Luft, eine enge gedankliche Verknüpfung von Lk 22, 20 und 21 herauszustellen. Jesus hat Lk 22, 21 in einem ganz anderen Zusammenhang gesprochen und dort gibt auch *πλὴν ἰδού* einen ganz guten Sinn.[3]) Jesus hat seinen Jüngern den kommenden Verrat eröffnet mit den Worten: „Einer von euch wird mich verraten". Darüber sind sie sehr bestürzt und können es fast nicht glauben und beginnen den Meister zu fragen. Jesus gibt keine direkte Namensnennung, er beteuert nur nochmals: „Und doch *(πλήν)*, wenn ihr es auch nicht glauben wollt, ist es so: siehe *(ἰδού)* die Hand . . ." (Lk 22, 21).

Dafür, daß *πλήν* hier Verstärkungs- und Beteuerungsformel ist, hätten wir eine Bestätigung in Ez 16, 49 (Septuaginta). Dort vertritt *πλήν* הִנֵּה = ecce. Ἰδού wäre hier durch *πλήν* verstärkt. P. Ketter hat durch Vergleichung paralleler synoptischer Texte gefunden, daß *πλήν* auch *ἀμήν* ersetzt. „Damit rückt der Lukastext auch sprachlich unmittelbar neben Mt 26, 21; Mk 14, 18; Jo 12, 21, also in die Reihenfolge der drei anderen Zeugen."[4]) Somit steht

---

[1]) P. Ketter, a. a. O. 173.

[2]) ZkTh 35 (1911), 53.

[3]) J. Belser sucht einen gedanklichen Zusammenhang von *πλήν* mit den der Eucharistie vorausgegangenen Ereignissen (rituelles Mahl, Schlichtung des Rangstreites, Fußwaschung) herzustellen (a. a. O. 190). Er übersieht aber die sachliche Identität von Lk 22, 21 mit Mk 14, 20; Mt 26, 23.

[4]) a. a. O. 172 f.

auch Lk 22, 15—23 im Einklang mit den anderen Evangelisten. Mk-Mt berichten ohne weiteres die Entlarvung des Verräters vor der Einsetzung der Eucharistie. Während bei Lukas im Abendmahlsbericht die logisch-systematische Aufreihung der Ereignisse mit ziemlich deutlich gekennzeichneten Nachträgen durchsichtig ist, fehlt uns bei Mk-Mt und Jo jeder Grund, an der allgemeinen chronologischen Ordnung zu zweifeln.

So dürfte der Beweis mit stichhaltigen Gründen erbracht sein, daß die Entlarvung, die als kontinuierliches Ganzes nach Jo erscheint, unmittelbar auf die Fußwaschung innerhalb des rituellen Mahles vor dem ntl Mahl folgte.

B. Die Frage der Judaskommunion.

1. Der Stand der Tradition.

Eine reiche Literatur hat die Frage hervorgerufen: „Hat Judas, der Verräter, die hl. Eucharistie vor Weggang zum Verrat noch empfangen oder nicht?“ Belser[1]) erhoffte sich in dieser Frage mehr Klarheit durch ein eingehenderes Studium der Tradition. Spiteri[2]) hat daraufhin gründlicher als S. Bernhard[3]) die Ueberlieferung untersucht. Es hat sich aber gezeigt, daß der Tradition keine entscheidende Beweiskraft zukommt. Die patristische und nachpatristische Tradition ist nicht einheitlich[4]); doch ist immerhin bemerkenswert, daß die ältesten Traditionszeugen, die wir kennen, sich deutlich g e g e n die Teilnahme des Verräters am ntl Mahle aussprechen.

Nach A. Spiteri ergibt sich folgendes Bild:

a) Die Kirche der drei ersten Jahrhunderte hat uns kein Zeugnis über eine angebliche Kommunion des Verräters hinterlassen. Als eine natürliche, unbezweifelte Tatsache nehmen sie die Entfernung des Verräters vor der Einsetzung der hl. Eucharistie einfach an: das Diatessaron (harmonistische Reihenfolge: rituelles Mahl, Fußwaschung, Entlarvung und Weggang des Verräters, Einsetzung der

[1]) Leidensgeschichte, 190.

[2]) Die Frage der Judaskommunion, 20—107.

[3]) ZkTh 35 (1911), 56 ff.

[4]) P. Ketter, Pastor bonus, 39, (1928).

Eucharistie),[1]) Origenes,[2]) Eusebius,[3]) Cyprian,[4]) Didaskalie (mit Apostolischen Konstitutionen).[5])

b) In den nächsten zwei Jahrhunderten treten gegen eine Teilnahme an der Kommunion auf: Hilarius von Poitiers,[6]) Cyrill von Alexandrien,[7]) Pseudodionysius,[8]) alle Syrer: Aphraates,[9]) Ephräm der Syrer,[10]) Cyrillonas.[11])

c) Cyrill von Jerusalem[12]) mag vielleicht der Erste sein, der aus den Evangelien die Kommunion des Verräters lesen zu dürfen glaubte. Ganz klar aber spricht sich der hl. Chrysostomus[13]) für die Judaskommunion aus. Er faßt *τὸ ψωμίον* als Eucharistie. Augustin[14])

---

[1]) Eingehende Untersuchungen bei Spiteri, a. a. O. 20—40 und Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabicae, ed. P. August. Ciasca, Romae, 1888, 78—80.

[2]) siehe S. 23.

[3]) siehe Evangeliensynopse:
Canon 4., in quo tres: Mt 279, Mk 161, Jo 121; Nestle Nov. Test. graece [9] 1928, 31.
Canon 2, in quo tres: Mt 281, Mk 163, Lk 268; Nestle, a. a. O., 30.

[4]) De bono patientiae c. 6; Cypriani Opera omnia, Hartel Vindobonae 1868, 1, 401—402.
Salmeron, Bisping, Keppler führen Cyprian als Zeuge für die Kommunion an; sie berufen sich aber auf unechte oder zweifelhafte Schriften; siehe Spiteri, a. a. O. 84.

[5]) Didaskalia 5, 14, 2 und 3; 2, 14, 8—9. Im engen Zusammenhang mit der Didaskalie stehen die nach 380 entstandenen Apostolischen Konstitutionen, die in V, 14, 7 (Funk, a. a. O, I 273; MG 1, 873, C) klar aussagen: „Nachdem er (Jesus) uns die nachbildlichen Geheimnisse seines kostbaren Leibes und Blutes gegeben hatte — Judas war nicht mit uns zugegen — ging er auf den Oelberg hinaus".

[6]) Mt-Kommentar (30, 2) ML 9, 1065.

[7]) Lk-Kommentar zu 22, 21 (MG 72, 912; Mt-Kommentar zu 26, 26 (MG 72, 452); Jo-Kommentar zu 13, 26—27 und 30 (MG 74, 140—141 und 149). Bezüglich der Auffassung dieser Stellen siehe S. Bernhard ZkTh 35 (1911), 31 und 36; 36 (1912), 413. M. Meinertz, BZ 9 (1911), 376. A. Rücker, Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alex. Breslau 1921, 84. Nochmals in BZ 15 (1918—1921), 337. A. Spiteri, a. a. O. 80—83.

[8]) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* c. 3, 3 (MG 3, 428).

[9]) Homilia 12, die Unterweisung über das Pascha (Spit. 43).

[10]) Th. J. Lamy, Sancti Ephraem Syri, Hymni et sermones, Mechliniae, 1882 1, 423—424, A 1 und Spiteri 46—51.

[11]) „Erste Homilie über das Pascha Christi", Br. Mus. Cod. add. 14591, 54—59. Uebersetzung von S. Landersdorfer in BKV, 1913, 35 ff.

[12]) 13. Katechese an die Täuflinge n. 6.

[13]) Chrysost. Homil. in Mt 82 (MG 57, 58, 737 u. a).

[14]) Augustinus in Jo tr. 62, 3 (ML 35, 1802).
Sermo 71, c. 11 (ML 38, 453) u. a.

lehnt diese Auffassung von *τὸ ψωμίον* ab: „Der Bissen war keine Kommunion"; er tritt aber offen für die Kommunion des Judas ein. Diese hatte Judas schon früher mit den anderen Jüngern empfangen, „sicut sanctus Lucas evidentissime narrat." [1])

d) In der Folgezeit sind die beiden größten Autoritäten auf biblisch-theologischem Gebiete, Chrysostomus und Augustinus, maßgebend für die Stellung zur Judaskommunion. Es ist aber ersichtlich, daß die beiden Väter in der Judaskommunionfrage nicht als Zeugen einer allgemeinen Tradition auftreten, sondern als Exegeten. Ihrer Ansicht ist darum nur soviel Glauben zu schenken, als sie stichhaltige biblische Beweisgründe für ihre Ansicht herbeibringen. So gibt Augustinus klar die Quelle an, woraus er seine These von der Teilnahme des Judas an der Kommunion schöpft; er beruft sich auf Lukas.

Schon Leo der Große [2]) hat wahrscheinlich seine Annahme, Judas habe kommuniziert, dem hl. Augustinus entlehnt. Beda Venerabilis,[3]) Abt Guibertus,[4]) Petrus Lombardus,[5]) Thomas [6]) und mit ihm die Scholastik hängen von Augustinus ab.

Nur Syrien hat den Einfluß Augustins und Chrysostomus nicht gespürt, wahrscheinlich wegen der Verschiedenheit der Sprache, welche eine gewisse Scheidewand bildete. In diesem Land hat sich die alte Tradition erhalten. Aber es geht nicht an, wie Spiteri nachdrücklich betont,[7]) die Stellung der syrischen Schriftsteller lediglich aus dem Einfluß des Diatessarons zu erklären.

Auch im Abendland hat es im Mittelalter nicht an Stimmen gefehlt, die entgegen der herrschenden Meinung die Nichtteilnahme des Judas an der Kommunion aussprachen: Ruppert von Deutz,[8]) Petrus Comestor,[9]) Papst Innozenz III.[10]) In der neueren und neuesten

---

[1]) Augustinus in Jo tr. 62, 3 (ML 35, 1802).

[2]) Sermo 54, De passione Domini 3, 3 (ML 54, 320 und 333).

[3]) Jo-Kommentar (ML 92, 811)

[4]) Epistula de bucella Judae data et de veritate Dominici Corp. (ML 156, 528).

[5]) Sent. 4 dist. 11. c. 8 (ML 192, 864)

[6]) S. Th. III, q. 81, a. 2.

[7]) a. a O. 42 f. und M. Meinertz BZ 9 (1911), 374.

[8]) in Jo lib. 9 (ML 169. 688 B) und lib. 11 (ML 169, 687—688).

[9]) Historia scholastica — in Evangelia (ML 198, 1618).

[10]) De Sacro Altaris Mysterio 1. 4 c. 13 (ML 217, 865).

Zeit sprechen sich die Mehrzahl der Erklärer gegen die Judaskommunion aus.[1])

Jedenfalls wird schon aus diesem kurzen Ueberblick klar, daß sich die Lösung der Frage nicht aus der Tradition, sondern nur aus den biblischen Texten selbst ergibt. „Die Tradition versagt hier, wie so oft in chronologischen Fragen.“ [2])

2. Die exegetische Lösung.

Geben wir der Frage: „Hat Judas sakrilegisch kommuniziert oder nicht?“ die exegetische Formulierung: „War Judas bei der Einsetzung der Eucharistie im Abendmahls-Saal noch anwesend oder hat er schon zuvor den Saal verlassen?“, so haben wir die Antwort der Evangelisten in der bisherigen Untersuchung über den Gang der Entlarvung im wesentlichen gefunden. Es hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit zeigen lassen, daß Andeutung, Entlarvung und Entfernung des Verräters zeitlich und ursächlich unmittelbar im Anschluß an die Fußwaschung aufeinanderfolgten. Letztere fand aber gewiß nicht erst nach der Einsetzung des ntl Mahles statt. Folglich hat Judas den Saal schon vor der Eucharistiefeier verlassen; er hat nicht kommuniziert und ist auch nicht zum Priester des Neuen Bundes geweiht worden.

Einige Schwierigkeiten und Einwände gegen die These der Nichtteilnahme des Judas am eucharistischen Mahle sind noch zu berücksichtigen:

1. Der Kontext der Konsekrationsformel bei den zwei ersten Evangelisten: *ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* Mk 14, 23 (Mt 26, 26) verlange die Anwesenheit des Verräters. Aber *πάντες* bezeichnet nur die anwesenden Gäste, nicht notwendig die Zwölfzahl der Apostel.

[1]) Siehe die Zusammenstellung der Ansichten der einzelnen Exegeten (mit Stellennachweis) bei A. Spiteri, a. a. O. 99—104. Wir ergänzen hierzu nur die von 1918—1930 bekanngewordenen neuesten Ansichten: Als Gegner der Judaskommunion sind zu nennen: P. Ketter, Judaskommunion? Pastor Bonus 1928, 161 ff. S. M. Pfeifer, Hat Judas die hl. Kommunion empfangen? Th. pr. Q. 75 (1923), 310 ff. Im Dictionnaire pratique des Connaissances Religieuses (ed. Leon Vaganay), Paris 1927, Artikel: Judaskommunion (H.). Fr. Steinmetzer, Judas der Verräter, Zeitenwächter. P. Lagrange in seinen Kommentaren Mt, Mk, Lk, Jo (1920 bis 1925); Th. Innitzer, L. G. [3] 1925, 79. Für die Judaskommunion tritt ein: O. Undritz, Hat Judas das hl. Abendmahl empfangen? Allgemeine evang. luth. Kirchenzeitung 56 (1926), 180—184.

[2]) M. Meinertz BZ, a. a. O. 374.

2. Johannes hat in seinem Abendmahlsbericht die Einsetzung der Eucharistie nicht erwähnt. Der synoptische Bericht darüber sei vor Jo 13, 30 einzuschalten. Bernhard glaubt „den Schlüssel zur Lösung der Judaskommunionfrage gefunden zu haben, weil nach Jo 13, 19 eine offene Spalte sich zeige".

Ist die Lücke nach 13, 19 so klar und eindeutig, so muß auffallen, daß die allerwenigsten Befürworter der Judaskommunion nach 13, 19 den Einsetzungsbericht eingereiht haben. Augustin will bei 13, 22, andere bei 13, 21 die richtige Stelle finden.

Jo 13, 21—30 läßt sich nicht auseinanderreißen. Die früheren Untersuchungen über Jo 13 haben uns gezeigt, daß 13, 20 logisch engstens mit 13, 19 verbunden ist. Ketter sagt mit vollem Recht: „Wer den Abschnitt Jo 13, 1—32 unbefangen liest, wird gar nicht auf den Gedanken kommen, in die geschlossene Einheitlichkeit der Darstellung einen Keil hineinzutreiben, indem er die Einsetzung der Eucharistie darin unterbringt." [1]) 13, 20 ist mit 13, 21 verklammert.[2])

Vor 13, 19 den Einsetzungsbericht einschieben wollen,[3]) geht deswegen nicht an, weil wir bis 13, 3 hinaufgehen müßten. Sicher aber erfolgte die Fußwaschung nicht nach der Eucharistie![4])

So läßt sich erst nach 13, 32 eine Stelle für den Einsetzungsbericht finden. Formell und inhaltlich wechselt beim Uebergang von 13, 32 auf 13, 33 die Sprache Jesu, sodaß die Wahrscheinlichkeit geboten ist, Johannes will mit 13, 33 etwas Neues, das mit dem dem Vorausgegangenen weder zeitlich noch ursächlich zusammenhängt, beginnen. 13, 31—32 zeigt im Gegensatz zu der herzlichen, liebeerfüllten Anrede „*τεκνία*" und den weiteren warmen Worten (13, 33 ff.) eine hieratische, hochheilige, ernste Sprache. Dort redet der durch den Weggang des Verräters neuerdings an seinen bevorstehenden Tod erinnerte Hohepriester in der dritten Person *(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)* (31—32), hier der um seine Jünger sehr besorgte Meister in der ersten Person (33 f.). Dort atmet Jesus

---

[1]) a. a. O. 168.

[2]) P. W. von Keppler möchte den Einsetzungsbericht zwischen 13, 20 und 21 einfügen (Unseres Herrn Trost, Freiburg [2] 1914, 50).

[3]) H. Windisch fügt den Euch. Bericht vor 13, 4 ein. Johannes u. die Synoptiker, 71.

[4]) Knabenbauer nennt diese Ansicht „sententia longe communior" (Comm. in Mt 1903, 446).

förmlich auf, daß Judas endlich weggegangen, hier fühlt sich der Heiland so eins mit den Seinen.

13, 31—32 eignet sich sehr als Uebergang und Einleitungswort zur Einsetzung der Eucharistie. Insbesonders würde 13, 32 b *καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν* eine ungemein anziehende, wörtlich-buchstäbliche Auslegung erfahren. Wenn auch *ἐδοξάσθη* von 13, 31 und *δοξάσει* von 13, 32 a sich auf die dem Vater und dem Sohn zuteil werdende Verherrlichung im Kreuzestode bezieht (cf. Jo 12, 23), so muß nicht notwendig *δοξάσει* im Nachsatz 13, 33 b das Gleiche bedeuten wie im Vordersatz. Mit Recht hat Belser[1]) auf ein ähnliches Verhältnis in Jo 17, 4. 5 *(ἐδόξασα* und *δόξασόν με)* und Jo 13, 14 *(ἔνιψα* und *νίπτειν)* verwiesen. *Δοξάσει* von 13, 32 b bezöge sich auf das Verklärt- und Verherrlichtwerden der menschlichen Natur Jesu in der Eucharistie; dies würde sogleich *(εὐθύς)* eintreten. Ebenso sinngemäß wie sinnreich erklärte sich *τεκνία* als das erste Wort nach der Kommunionfeier.

Ob wir die eucharistische Deutung von *δοξάσει* in 13, 32 b mit Belser annehmen oder mit Meinertz[2]) ablehnen, so ist keineswegs die Unmöglichkeit der Einschaltung erwiesen. Unter den modernen Exegeten mehren sich zunehmend die Stimmen für die Einfügung des Einsetzungsberichtes bei Jo nach 13, 30 bezw. 13, 32 (Belser,[3]) Meinertz,[4]) Spiteri,[5]) Ketter,[6]) Lohmann,[7]) Tillmann,[8]) Lagrange.[9])

3. Hinfällig wäre die These von der Nichtteilnahme des Judas an der Eucharistie, wenn es sich nachweisen ließe, daß Jesus einen der drei ersten im jüdischen Pascharitual vorgeschriebenen Kelche konsekriert hätte.

Anfang, Verlauf und Abschluß des rituellen Paschamahles war auf Grund von Ex 12, 1 ff. durch die Tätigkeit der Schriftgelehrten seit Esdras immer genauer bestimmt und einheitlicher geregelt worden. In der Mischna (Traktat Pesachim) fand das Ritual den literarischen Niederschlag[10]) und lebt noch heute fort in der Paschapraxis der

[1]) a. a. O. 174.
[2]) a. a. O. 385.
[3]) a. a. O. 173—175 und 190.
[4]) a. a. O. 385.
[5]) a. a. O. 19.
[6]) a. a. O. 168.
[7]) Vita D. N. Jesu Christi, Ratisbonae 1911, 275.
[8]) JoEv, Bonn 1916 (Tillmann schiebt den Bericht nach 13, 30 ein).
[9]) Évangile selon S. Jean, Paris [8] 1927, 363.
[10]) Strack, Pesachim, Leipzig 1911, 31, 34. Beer G., Pesachim, Gießen 1912. Jetzt auch Strack-Billerbeck, IV, 41—76.

Juden.[1]) Jeder Jude war an diese rituellen Vorschriften gebunden; bevor das rituelle Mahl nicht beendet war, durfte man den Tisch nicht verlassen.

Jesus wollte mit seinen Jüngern das Paschamahl halten (*τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν* Lk 22, 15); er hat deshalb Jünger vorausgesandt, einen Saal zu bestellen und die nötigen Vorbereitungen zu treffen (Mk 14, 12 ff.). Wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß sich Jesus nicht an die für diesen Abend vorgeschriebene Ordnung gehalten hat.[2]) Lk kennzeichnet deutlich einzelne Teilmomente des rituellen Paschas: Paschalamm-Essen (22, 16), Weintrinken (22, 17), Gebete (22, 17).

Den ersten und zweiten Becher kann Jesus nicht konsekriert haben, da diese beiden Becher vor dem Genuß das Paschalammes getrunken wurden. 1 Kor 11, 25 sagt ausdrücklich „nach dem Mahle". Von einem rituellen Mahl könnte nicht mehr die Rede sein, da der Herr sofort mit dem eucharistischen Mahle begonnen hätte. Wir hätten auch umgekehrte Reihenfolge: zuerst Kelchkonsekration, dann Brotkonsekration, was offener Widerspruch gegen alle ntl. Texte wäre.[3])

Nach dem Genuß des Lammes wurde der dritte Becher gefüllt und, nachdem das Tischgebet gesprochen, getrunken.[4]) Vielfach sieht man im dritten Kelch schon den konsekrierten Kelch mit folgender Begründung: Paulus nennt in 1 Kor 10, 16 den eucharistischen Kelch *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*. Im jüdischen Pascharitual heißt aber der dritte Becher „Kelch des Segens"; folglich ist eucharistischer Kelch und der dritte rituelle Becher identisch, d. h. an Stelle des vorgeschriebenen dritten Bechers hat der Meister den Jüngern sogleich den eucharistischen Kelch gegeben.

Was 1 Kor 10, 16 betrifft, so geben selbst solche, die den dritten Becher mit dem eucharistischen Kelche gleichsetzen, wie z. B. P. Schanz, zu, daß „jener ganze Ausdruck (*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*; G sy hat *εὐχαριστίας*) kein term. techn. aus dem jüdischen Pascharitus, sondern vom christlichen Standpunkt aus gebraucht ist."[5]) Beer bemerkt zudem: „Nach dem Pascharitual der Mischna würde man bei dem ‚gesegneten' Kelch statt an den dritten vielmehr an

[1]) P. Volz, Ein heutiger Paschaabend. ZntW 7 (1906), 247—251.

[2]) Gegen U. Holzmeister in ZkTh 39 (1915), 325.

[3]) Von der auf dem β-Text aufgebauten These Zahns (LkEv 674), daß der Kelch von Lk 22, 17 der erste rituelle Becher war, sehen wir hier ab.

[4]) Pesach. 10, 7.

[5]) MtEv, Tübingen 1874, 514.

den ersten Becher zu denken haben." [1]) Erst bei Maimonides [2]) erscheint nachweislich der dritte Becher als „Becher der Segnung". Sehr vorsichtig drückt sich auch H. Lietzmann aus: „*Ποτήριον τῆς εὐλογίας* kann schon eine jüdische Bezeichnung gewesen sein, die von der Urgemeinde beibehalten wurde vgl. Didache 9, 2)" [3]). Es läßt sich mit 1 Kor 10, 16 mithin nichts beweisen.

Lk 22, 16 setzt voraus, daß der Herr *οὐκέτι οὐ μή* „nun und nimmermehr" [4]) ein Paschalamm essen werde (*τὸ πάσχα φαγεῖν* = Paschalamm essen).[5]) Demnach war das Essen des Lammes vorüber; folglich kann der in Lk 22, 17 genannte Kelch nicht der erste oder zweite, sondern höchstens der dritte gewesen sein. Gegenüber Mt 26, 29 steht aber das in Lk 22, 18 gesprochene Wort an der historischen Stelle. Wie Jesus nicht mehr vom Paschalamm essen wird, so will er auch nicht mehr (*οὐ μή*) vom Paschawein trinken. Da ferner Lk 22, 17 nicht mit Lk 22, 20 identisch ist, so folgt daraus, daß der dritte Becher noch nicht der konsekrierte Kelch ist. Es konnte Judas von diesem dritten Becher trinken, ohne die hl. Kommunion damit empfangen zu haben.

Das Pascharitual schrieb noch einen vierten Becher vor, wobei das Hallel (Ps 115—118) zu Ende gesprochen wurde. Möglich wäre, daß Jesus diesen vierten Becher konsekriert hätte. Wir müßten dann annehmen, daß Jesus für den letzten Teil des Paschamahles sich nicht mehr genau an das Ritual gehalten hätte. In diesem Fall wäre das rituelle Mahl für Jesus und seine Jünger schon nach dem dritten Becher beendet gewesen und Judas hätte sich, ohne gegen die Gesetzesvorschrift zu verstoßen, jetzt aus dem Saal entfernen können. Vielleicht hat aber Jesus einen fünften außerrituellen Becher als Konsekrationskelch genommen.

Es kennt zwar die um 190 n. Chr. vollendete Mischna,[6]) ebenso die Tosephta [7]) und der Talmud von Jerusalem [8]) keinen fünften Becher beim Paschamahl. Bickell [9]) weist nach, daß die erste Er-

[1]) Pesachim 97; Text, Uebersetzung und Erklärung von Beer 1912.
[2]) vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmudicae zu Mt 26, 27, Lipsiae 1684.
[3]) Handbuch zum NT 9, An die Kor., Tübingen ² 1923, 49.
[4]) Bauer, G. D. W. zum NT, 944.
[5]) Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 81 f.
[6]) s. Berning W., Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster 1901, 227.
[7]) 10, 1; ed. M. S. Zuchermandel, Pasewalk 1880, 172.
[8]) Bl. Ugolinus, Thesaurus antiquitatum sacrarum 17, Venedig 1755, p. 930—938.
[9]) Messe und Pascha, Mainz 1872, 52.

wähnung eines liturgischen fünften Kelches am Schlusse der Feier erst durch Saadia aus dem 10. Jahrhundert erfolgt. Ebenso nennt ihn Maimonides (11. Jahrhundert); auch er erklärt ihn als inoffiziell. Vorgeschrieben ist der fünfte Becher auch heute nicht.

An und für sich muß die späte Bezeugung eines fünften Bechers durchaus nicht, wie U. Holzmeister will,[1]) beweisen, daß Jesus nicht einen fünften nicht mehr vorgeschriebenen Kelch hätte zur Konsekration benützen können. Um so mehr erscheint der zweite Teil des Abendmahles als etwas durchaus Neues und bisher völlig Unbekanntes, wenn der Heiland tatsächlich einen fünften außerrituellen Becher konsekrierte. Nach Abschluß des rituellen Mahles war Jesus auch im Sinne des jüdischen Gesetzes frei. Ganz bestimmt sagt Lukas genau so wie Paulus in 1 Kor 11, 25, daß die Konsekration des Kelches nach dem Mahle (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*) erfolgt sei. „Das ist eine eindeutige Zeitangabe, mit der nur die Beendigung des jüdischen Paschamahles gemeint sein kann.“[2]) Mit der Kelchkonsekration ist als unmittelbar vorausgehend durch das fehlende Verbum in 22, 20, ferner durch die Verbindungspartikel *καί* und das besonders betonte *ὡσαύτως* die Konsekration und der Genuß des Brotes (22, 19) verknüpft. Folglich muß auch die Konsekration des Brotes erst nach Beendigung des rituellen Mahles stattgefunden haben.[3]) Dagegen sprechen auch nicht die Einleitungsworte des Einsetzungsberichtes bei Mk-Mt (Mk 14, 22 *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν*; Mt 26, 26 *Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν*). Wir würden aus diesen Worten zu viel herausholen, wollten wir sie so auslegen: „Während sie (die Apostel) noch beim rituellen Mahle waren, das Essen noch nicht beendet hatten, nahm Jesus“. . .[4]). Sie wollen nur besagen, daß die nun folgende Einsetzung der Eucharistie auch noch bei Gelegenheit dieses Paschamahles geschehen sei. Genauere Zeitbestimmung bekommen wir durch Paulus-Lk: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*.

Bei dieser Auffassung kann die Untersuchung über den Konsekrationskelch die These nur stützen, daß Judas beim eucharistischen Mahle nicht mehr anwesend war. Als Jude war er und Jesus nur verpflichtet, das Ende des rituellen Paschas abzuwarten.

[1]) ZkTh 39 (1915), 326.
[2]) P. Ketter, a. a. O. 171.
[3]) Das gibt auch Bernhard, (a. a. O. 49) zu; vgl. auch J. Belser, a. a. O. 216 und P. Ketter, a. a. O. 171.
[4]) Th. Zahn, MtEv 644 und Bynäus, De morte Jesu Christi 1, 576.

Haneberg[1]) und Heusser[2]) suchten zwar, wie schon Thomas, einen Mittelweg einzuschlagen. Nach ihnen hätte der Meister schon vor dem Genuß des Paschalammes das Brot konsekriert und den Jüngern und auch dem Judas zum Genusse gereicht; erst in einem längeren Zeitabstand davon, nachdem das Paschalamm gegessen war, hätte er an Stelle des dritten Bechers den Wein konsekriert. Doch vor der Weinkonsekration wäre Judas aus dem Saal entfernt worden. Es widerspricht aber ein solches Auseinanderreißen der beiden Konsekrationen dem klaren Text von Mk, Mt, Lk und Paulus.

4. War aber vielleicht der bei Jo 13, 26. 27 genannte „Bissen" (*τὸ ψωμίον*) ein konsekriertes Brot? Vier Auslegungen hat „dieser Bissen" gefunden:

a) *Τὸ ψωμίον* = eucharistisches Brot. Das war hauptsächlich die Ansicht der Griechen (Chrysostomus,[3]) Cyrill von Alexandrien,[4]) Nonnus,[5]) Pseudo-Theophilus (5. Jahrh.),[6]) Sedulius,[7]) Anastasius Sinaita (gest. nach 700),[8]) vielleicht auch Pseudo-Augustinus[9]); wir sehen, diese Ansicht fand schließlich auch im Abendland Eingang). Gern wird auch Origenes als Vertreter dieser Ansicht aufgeführt. Spiteri konnte aber nachweisen, daß die einschlägigen Origenes-Stellen (in seinem Jo-Komm. zu 13, 30) auch eine andere Deutung zulassen.[10])

Augustinus[11]) hat sich energisch gegen diese Annahme gewehrt. Johannes deutet auch mit keiner Silbe an, daß *τὸ ψωμίον* eucharistisches Brot war. Heute ist diese Ansicht völlig aufgegeben.[12])

b) *Τὸ ψωμίον* = ungesegnetes, der Weihe beraubtes Brot. Dies vertraten die Syrer Ephräm und Cyrillonas. Calmet,[13])

---

[1]) Religiöse Altertümer der Bibel, München 1869, 634.

[2]) Evangelienharmonie, Gütersloh 1909, 1, 174—177.

[3]) *Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα* I MG 49, 380; Homil. 72 in Jo 13, 20, MG 59, 391.

[4]) Komm. zu Jo 13, 30 (MG 74, 140—141). Später hat Cyrill seine Meinung anscheinend korrigiert, vgl. Komm. zu Mt 26, 26 (MG 72, 452).

[5]) Paraphrasis in Jo 13 (MG 43, 864).

[6]) Komm. zu Jo 13, 27, s. bei Zahn, Forsch. zur Gesch. des ntl Kanons usw., II, Erlangen 1883, 85.

[7]) Opera omnia. Huemer 1885, 116—117 (Paschalis Carminis lib. 5).

[8]) *Λόγος περὶ τῆς ἁγίας Συνάξεως* MG 89, 832.

[9]) Souter, Pseudoaugustini Quaestiones Veteri et Novi Testamenti 1908, 127 (CL 50).

[10]) a. a. O. 59—66. [11]) In Jo tr. 62, 3 (ML 35, 1802). [12]) Spiteri, a. a. O. 92.

[13]) Komm. zu Mt 26, 23, Venetiis, Coleti 1732, tom. 7.

Benedikt XIV.,[1]) Lamy[2]) und Bernhard[3]) legten die in Frage kommenden Texte bei Ephräm so aus, daß dieser Bissen zuerst konsekriert war, aber von Jesus durch das Eintauchen in der Schüssel seiner Konsekration beraubt wurde. Die wahre Ansicht Ephräms erhalten wir aber weniger durch den nur armenisch erhaltenen Kommentar zum Diatessaron als vielmehr durch die noch syrisch erhaltenen Hymnen über die ungesäuerten Brote (Azymen). Nach J. Schäfer müssen die lateinischen Uebersetzungen der armenischen Uebertragungen der Ephrämwerke mit Vorsicht benutzt werden, da erstere „sich oft mehr um die Herausarbeitung des Sinnes als um die genaue Wiedergabe des Wortlautes bemühen."[4]) Man wird darum A. Spiteri beipflichten müssen, der auf Grund der Untersuchung der Azymenhymnen und der 4. Rede in der Karwoche[5]) als die eigentliche Ansicht Ephräm's herausstellte, daß Jesus durch das Eintauchen nicht die Konsekrationsweihe, sondern den rituellen atl Osterbrotsegen vom Bissen abgewaschen hat.[6])

Noch deutlicher spricht sich Cyrillonas,[7]) ein Verwandter Ephräms, aus in seiner ersten Homilie über das Pascha Christi: Jesus taucht den Bissen ein und nimmt den Segen von ihm weg; Judas wird entfernt; dann erhebt sich Jesus und setzt die Eucharistie ein.

So sind Ephräm und Cyrillonas, richtig verstanden, Traditionszeugen gegen eine Judaskommunion.

c) *Τὸ ψωμίον* = ein gewöhnliches Stück (Brot oder Fleisch) nach der Eucharistie. Dies ist die Ansicht vor allem der Lateiner (Augustinus[8]) und seiner Schule) und all derer, die die Judaskommunion befürworten. Vom Paschamahl sei ein Stück noch übrig gewesen und davon habe Jesus dem Judas nach der hl. Kommunion gegeben. Diese Meinung kommt aber in Konflikt

[1]) De festis DNJChr. lib. 1 c. 6 de feria 5 in Coena D. 42. Opera omnia, tom. 9, typ. Bassanensis 1767, 51.

[2]) S. Ephräm Syri, Hymni et sermones, Mechliniae 1882 1, 423–424.

[3]) ZkTh 35 (1911), 32—33.

[4]) Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften, Herder-Freiburg ² 1917.

[5]) In Betracht kommen von den Azymenhymnen besonders der 14. v. 13—17 (Jesus gibt dem Judas den Bissen, der zuvor im Wasser von den rituellen Segnungen gewaschen wurde) s. bei Lamy a. a. O. 1, 601—605. 4. Rede auf die Karwoche, Lamy, a. a O. 1, 421.

[6]) a. a. O. 46—52.

[7]) Uebersetzung von S. Landersdorfer in BKV 1913, 35.

[8]) In Jo tr. 62, (ML 35, 1802).

mit der vorgeschriebenen Ordnung am Paschaabend und mit dem Verhalten der Apostel.

Aus Jo läßt sich keine Entscheidung geben, ob der Bissen ein Stück vom Paschalamm oder ein Brot war. Die Bestimmungen der Mischna sind nach Strack[1]) und Beer[2]) zu dunkel; erst bei Maimonides findet sich die Vorschrift: „Der letzte Bissen muß vom Paschalamm sein".[3])

Viel wichtiger ist aber eine andere Bestimmung des Pascharitus in der Mischna, wonach man nach dem „Ueberschreitungsopfer" (d. i. nach dem eigentlichen Essen) keine Speise mehr genießen durfte[4]). Es ist aber doch sehr wahrscheinlich, daß Jesus für jenen Abend sich an die Bestimmungen gehalten hat. Aus Jo 13, 23—27 geht hervor, daß die Jünger noch mit dem Essen beschäftigt waren. Jesus nimmt ein bereitliegendes Stück vom Paschamahl, tunkt es in die Schüssel und gibt es dem Judas. Den Mitaposteln fällt aber die Handlungsweise nicht besonders auf. Dadurch ist aber nahegelegt, daß Jesus sich an die übliche Ordnung gehalten und auch durch das Darreichen des Bissens nichts besonders Außerordentliches getan hat. Bemerkt haben die Apostel den Bissen; denn sie fassen ihn als Erlaubniszeichen zum Gehen auf. Durch den bestimmten Artikel (*τό*) werden wir zudem hingewiesen, in diesem Bissen den bekannten, im Ritual vorgesehenen Bissen zu suchen. Auch war es beim Paschamahl üblich, die Zukost (Bitterkräuter, Brot) zuerst in das *τὸ τρύβλιον* (Mk 14, 10, Mt 26, 23) zu tauchen.[5])

Aus der Untersuchung der Entlarvungstexte ist hervorgegangen, daß Jesus nicht eine offene namentliche Kennzeichnung des Verräters wollte. Es widerspräche sicherlich der Absicht Jesu, hätte er ein solches, ganz gegen das Ritual ungewohntes Zeichen gewählt und gegen die Ordnung es nach Abschluß des Mahles gegeben. Warum hat er nicht einfach den Namen des Verräters dem Johannes ins Ohr geflüstert? Wollen wir darum mit der Ordnung des Paschaabends und dem durch die Evangelisten gekennzeichneten Verhalten der Apostel nicht in Widerspruch kommen, so sind wir zur folgenden Auffassung gedrängt:

[1]) Pesachim 10, 8 bei Strack S. 35.
[2]) Beer, a. a. O. 74, A 4.
[3]) Ugolinus, Thesaurus antiquitatum 17, 1153, 1155.
[4]) Haggadah Pesachim, s. Budapester Ausgabe, Markus 1907.
[5]) Haneberg, Religiöse Altertümer der Bibel, München 1869, 635.

d) *Τὸ ψωμίον* = (Abschieds-) Bissen vor der Eucharistie. — Die Frage nach dem *τὸ ψωμίον* einfach ignorieren, wie es Bernhard tut, geht nicht an. *Τὸ ψωμίον* spielt aber in der Judaskommunionfrage eine gewichtige Rolle[1]) und macht es umso wahrscheinlicher, daß Judas die Eucharistie nicht mehr empfangen hat. Nach Empfang und Genuß des Bissens ist Judas sofort (*εὐθύς*) aus dem Saal gegangen.

Zusammenfassung.

Auf Grund rein exegetischer vorsichtiger Durchprüfung des weitschichtigen Materials dürfte sich mit sehr großer Wahrscheinlichkeit ergeben haben, daß **Judas nach den ntl Quellen die hl. Kommunion nicht empfangen hat.** Jedenfalls hat diese These weit mehr und stichhaltigere Gründe in den ntl Texten als die gegenteilige.

Mk-Mt haben die Reihenfolge: Entlarvung — Eucharistie. Lk läßt deutlich die systematische Zusammenstellung von atl und ntl Pascha erkennen; letzteres erfolgte aber erst *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* Wichtig ist die Parallelität und Identität von Lk 22, 21 mit Mk 14, 20 und Mt 26, 23. Dadurch erhält auch *πλὴν ἰδού* seine historische Stelle und richtige exegetische Erklärung.

Johannes entscheidet. Er kennt am besten die Abendmahlsvorgänge, motiviert, lokalisiert und ergänzt die nur abrißartige synoptische Darstellung.[2]) Jo 13, 2—32 ist geschlossene Einheit: auf die Fußwaschung folgt unmittelbar die Andeutung, Entlarvung und Entfernung des Verräters. Als der Meister das neue eucharistische Mahl stiftete, hatte sich Judas schon aus dem Saale entfernt.

8. Kapitel.

Die Ausführung des Verrates.

1. Vorbereitung.

Wohin sich Judas nach Verlassen des Saales begeben hat, dürfte ohne Zweifel sein, wenn auch ein bestimmtes Wort darüber bei den Evangelisten fehlt. Er ging zu den Synedristen und wurde von ihnen mit einer Schar Bewaffneter zur Gefangennahme Jesu geschickt (Mk 14, 43 +). Der in der Entlarvung noch ausgesprochenen Mah-

[1]) Spiteri, a. a. O. 15 ff. und Meinertz, a. a. O. 387.

[2]) H. Vogels, Einleitung in das NT, Münster 1925, 93.

nung Jesu zur Umkehr und Besinnung hatte Judas nicht gefolgt. Die Gründe hierfür lagen:

a) im Satan, der nach dem Bissen in Judas fuhr, d. h. ihn gegen alle besseren Regungen gänzlich verstockt machte (Jo 13, 27);

b) in Judas, der sich klar von seinem Meister trotz aller Heuchelei durchschaut sah;

c) im gegebenen Versprechen, das er gegenüber dem Synedrium nicht mehr zurücknehmen wollte und konnte;

d) in der günstigen Situation, den Meister in der heutigen Nacht zu ergreifen. Der Heiland wird entsprechend seiner Gewohnheit in den letzten Tagen auch am heutigen Abend nach dem Oelberg gehen (Lk 21, 37). Jedenfalls wußte Judas, was Jo 18, 2 versichert (*ᾔδει δὲ καὶ Ἰούδας τὸν τόπον*), genau, daß sich Jesus für die heutige Nacht auf den Oelberg begeben wird. Dort konnte aber der Meister, abseits von der Volksmenge, am günstigsten mit List, ohne Aufruhr und wider Erwarten noch vor dem Feste ergriffen werden (vgl. Mt 26, 5).

So kam Judas zum Synedrium. Die Folge des erneuten Zusammentreffens war, daß sogleich die Vorbereitungen zur Gefangennahme des verhaßten Jesus in der heutigen Nacht getroffen wurden.

Judas wurde vom Synedrium als *ὁδηγός* aufgestellt (Apg 1, 16, vgl. auch Lk 22, 47 *προήρχετο*) und ihm eine Schar Bewaffneter beigegeben. Der *ὄχλος* (Lk 22, 47) scheint folgendermaßen zusammengesetzt gewesen zu sein:

a) *σπεῖρα* (Jo 18,3) = römische Kohorte (vgl. Apg 21, 31 und Mk 15, 16). Bauer[1]) wendet ein, „daß die *σπεῖρα* erst nach der Ablieferung des Gefangenen an Pilatus (Mk 15, 16) am Platze ist. Denn es handelt sich um die auf der Burg Antonia liegende Kohorte römischen Militärs.“ Mithin empfehle sich der Johannesbericht nicht eben durch historische Treue. Gegen die Verwendung römischen Militärs zur Gefangennahme Jesu hat sich auch Th. Mommsen[2]) und Henry Regnault[3]) ausgesprochen. Die Notiz des Johannes über die *σπεῖρα* und dem ihr zugehörigen *χιλίαρχος* (Jo 18, 12) trägt durchaus keine Unwahrscheinlichkeit in sich. Es ist doch leicht denkbar und naheliegend, daß der Hohe Rat schon in den Tagen vorher sich von Pilatus die Bereitstellung römischen Militärs

[1]) JoEv, Tübingen [2] 1925, 203.

[2]) Römisches Strafrecht 240, A 2, Leipzig 1899.

[3]) Le procès de Jésus-Christ. Paris 1909, 118.

zur Niederhaltung eines Aufruhrs bei der Verhaftung eines „so gefährlichen Mannes“ wie Jesus (vgl. Jo 11, 48), der am Palmsonntag eine so gewaltige Volksbegeisterung entfacht hat, erbeten habe;[1])

b) *ὑπηρέται* (Jo 18, 12) *ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν Φαρισαίων*, ausgerüstet *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων* (Jo 18, 3) *καὶ ξύλων* (Mt 26, 47). Unter ihnen befand sich auch Malchus, *ὁ δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως*. Angeführt wurden sie von den *στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ* (Lk 22, 52); sie waren die jüdische Tempelwache und Dienerschaft des Synedriums;

c) dem bewaffneten Haufen schlossen sich noch einige *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι* (Lk 22, 52) und *γραμματεῖς* (Mk 14, 43) an.

Die Stärke des Expeditionszuges mag auffallen, erscheint uns aber erklärlich im Hinblick auf die unbedingte Sicherheit des Unternehmens. Schon früher hatte der Hohe Rat *ὑπηρέται* (Jo 7, 45) ausgeschickt, Jesum zu ergreifen; diese konnten indes an den Gewaltigen nicht herankommen. In der heutigen Nacht hatte man aber nicht bloß mit Jesus sondern auch mit den Aposteln und möglichenfalls sogar mit um Hilfe angerufenen Festpilgern zu rechnen. Zur Zeit des jüdischen Osterfestes war nämlich Jerusalem sehr stark überfüllt[2]) und der Oelberg wurde gern von den fremden Festpilgern als Uebernachtungsgelegenheit benützt. Mehr als einen Sabbatweg (2000 Ellen) von Jerusalem entfernt, durfte man nicht sein Zelt errichten.[3])

Der Hohe Rat wollte aber nicht bloß die Angabe des nächtlichen Aufenthaltortes Jesu. Judas mußte auch den Weg zeigen — ob freiwillig oder unfreiwillig? — und er machte mit der ihm übergebenen Häscherschar ein Erkennungszeichen aus: „Den ich küssen werde, den ergreift“ (Mk 14, 44+).

Daß aber Judas ein Erkennungszeichen mit seinen Leuten ausmachen muß, sollte uns warnen, in der Art wie z. B. Kautzky[4]) und andere wollen, den Verratsdienst des Judas für völlig überflüssig hinzustellen. Die Tempelwache und Dienerschaft kannte wohl Jesum, schwerlich aber die römische Kohorte. Für gewöhnlich residierten

[1]) vgl. F. Tillmann, JoEv, Bonn 1916, 242.

[2]) Flavius Josephus meint, daß unter dem Landpfleger Florus 3 Millionen Juden (die Zahl dürfte aber übertrieben sein!) vor dem Osterfest in Jerusalem waren. Bell. Jud. 2, 14, 3.

[3]) Ex 16, 29; Apg 1, 12; Erubin 4, 3.

[4]) Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908, 388.

die römischen Landpfleger nicht in Jerusalem, sondern wie Felix in Caesarea (Apg 23, 23). Zu Festzeiten, um Ruhe und Sicherheit im Lande aufrecht zu erhalten, zog der Landpfleger nach Jerusalem.[1]) Für diese Zeit wurde auch die römische Burgwache verstärkt. Diese hat Jesum sicher nicht gekannt.

So war der Dienst des Judas sowohl für das Synedrium, das schwerlich von sich aus eine so rasche und heimliche Verhaftung hätte bewerkstelligen können, wie auch für die ausgesandten Häscher, die wohl nur mit Mühe den Herrn gefunden hätten, von großem Vorteil.

2. Die Ausführung.

a) Die synoptische Darstellung.

Der Bericht der drei älteren Evangelisten stimmt inhaltlich und vielfach auch wörtlich überein. Nach Mk 14, 43 ff. hatte Jesus gerade noch mit seinen drei Jüngern (Mk 14, 33) gesprochen; da erschien Judas und mit ihm ein Haufen, bewaffnet mit Schwertern und Stöcken,[2]) gesandt von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten (14, 43). In A (D) it vg hat Judas, was nach 14, 10 und 20 zur Kennzeichnung der Person nicht mehr notwendig ist, den Beinamen *ὁ Ἰσκαριώτης;* es ist ein späterer Zusatz in der griechischen Form, wie bei Mt-Jo. *Εἷς τῶν δώδεκα* ist die übliche Apposition. Nachträglich bemerkt noch der Evangelist, daß Judas mit dem *ὄχλος* ein Zeichen *σύσσημον* (= ein zwischen Zweien verabredetes Zeichen)[3]) ausgemacht hatte[4]): „Den ich küsse, der ist es; ergreifet und führet ihn sicher (*ἀσφαλῶς*) ab." Schegg erklärt *ἀσφαλῶς* im Sinne von behutsam = ohne Aufsehen zu erregen, möglichst stille und so, daß sie (die Häscher) jeden Zusammenstoß mit den Jüngern vermeiden.[5]) Einfacher ist wohl die andere Auffassung von *ἀσφαλῶς* = unter sicherer Bedeckung. Cod. brix. schreibt firmissime, die anderen alt-lateinischen Uebersetzungen gewöhnlich diligenter. Judas hat ein natürliches Interesse daran, daß der Anschlag vollständig glückt. In *ἀσφαλῶς* eine besondere Rücksichtnahme des Verräters auf seinen bisherigen Meister sehen wollen, ist gesucht.[6]) Das pleonastisch klingende *ἐλθὼν εὐθύς* neben *προσελθών* läßt

[1]) Pilatus war an Ostern in Jerusalem; er kannte aber Jesum nicht.
[2]) Die Ausrüstung war also nur notdürftig.
[3]) E. Klostermann, Mk-Ev, Tübingen 1926, 170.
[4]) zu *δεδώκει* s. F. Blaß-Debr., Ntl. Gr. § 66, 1. L. Radermacher, a. a. O. 84. Das Augment beim Plusquamperfekt fehlt hier, wie häufig in der Koine.
[5]) Mk-Ev, München 1870, 153; Belser, a. a. O. 288.
[6]) vgl. die milde Auffassung bei Origenes und Hieronymus.

D it^{var} syr^{s} aus. Es verrät wohl die palästinensische Muttersprache des Verfassers.[1]) Judas trat zu Jesus heran und sprach: „Rabbi!“ EFGH wiederholen *ῥαββί*. Mk läßt das aramäische Wort unübersetzt. *῾Ραββί* war der herkömmliche Gruß des Schülers gegenüber seinem Lehrer.[2]) Indem Judas den Meister begrüßte, küßte er ihn (*κατεφίλησεν* 14, 15). Wie vorher Mk nicht angab, wie Judas den Aufenthalt Jesu wußte, so sagt er diesmal nicht, wie Jesus auf den Kuß antwortete. Für den *ὄχλος* war das Erkennungszeichen gegeben und sofort erfolgte die Verhaftung. „Sie aber legten Hand an ihn (ein im Hebr. und Septuag. bekannter Ausdruck)[3]) und nahmen ihn fest“ (14, 46). Jesus empfand das Vorgehen des *ὄχλος* gegen ihn verdemütigend (*ὡς ἐπὶ λῃστήν*) und feige (*καθ᾽ ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ*). Als Angeredete nennt dabei Markus nicht speziell einige Gruppen des *ὄχλος*, sondern sagt ganz allgemein: *ὁ ᾽Ιησοῦς εἶπεν αὐτοῖς* (14, 48). Zu erschließen ist aus 14, 47, daß unter dem *αὐτοί* Leute gemeint sind, die den Heiland oft im Tempel gehört und deshalb ihn gekannt haben.

Mt beginnt mit gleicher Situationschilderung wie Markus seinen Bericht (26, 47 ff.). Statt *εὐθύς* des Mk 14, 43 hat er das im Hebr. so beliebte הִנֵּה = *ἰδού* (26, 47). Die *γραμματεῖς* fehlen bei ihm; die *πρεσβύτεροι* sind näher gekennzeichnet als *πρεσβ. τοῦ λαοῦ*. Mt 26, 48 ist Parallele zu Mk 14, 44[4]); *ἀπάγετε ἀσφαλῶς* fehlt. In 26, 49 ist der Pleonasmus von Mk 14, 45 vermieden, dafür glatter *εὐθέως προσελθών*. Als Begrüßungsformel berichtet Mt ausführlicher als Mk: *χαῖρε, ῥαββί*.

Große exegetische Schwierigkeit bietet die Entgegnung Jesu: *ἑταῖρε, ἐφ᾽ ὃ πάρει* 26, 50a. Textkritisch ist der ganze Ausdruck gut überliefert. D acf SsS^{1} stellen *ἑταῖρε* nach. U 33 schreiben *ἐφ᾽ ᾧ* statt *ἐφ᾽ ὃ* (Korrektur!). *῾Εταῖρε* = Genosse, Freund, Lieber bezeichnet wohl den Gegensatz zu *ῥαββί*. Was auf *ἑταῖρε* folgt, ist grammatikalisch ein gewöhnlicher Relativsatz; *ὅ* Relativpronomen; *ἐπί* mit Akk. auf-hin, zum Zwecke. *Πάρει* kann zu *παρεῖναι* = dabeisein, zugegensein oder zu *παριέναι* = hinzukommen gehören (Vg: ad quid venisti). Doch hat das Präsens von *παρεῖναι* auch

[1]) G. Wohlenberg, Mk-Ev, Leipzig 1910, 23.

[2]) Mt 23, 7 und Strack-Billerbeck, I 995.

[3]) שָׁלַח יָד אֶל Gn 22, 12; Ex 24, 11; Job 1, 12.

[4]) *ἔδωκεν* (Vg dedit) ist im Sinne eines Plusquamperfektes aufzufassen.

den perfektischen Sinn von „gekommen sein“.[1]) Die Erklärungen ἐφ᾽ ὅ bewegen sich in zwei Richtungen: entweder faßt man ὅ als Relativsatz und nimmt den Satz als Aposiopese oder man sieht in ὅ ein Fragepronomen und setzt am Schluß ein Fragezeichen. Im ersteren Fall bedarf der Satz einer Ergänzung. Blaß[2]) meint, es wäre ein Wort, weil Homoteleuton, ausgefallen und schlägt als Konjektur vor: *ἑταῖρε, [αἶρε] ἐφ᾽ ὃ πάρει.* Der Sinn wäre: „Nimm hinweg das, wozu du kommst oder da bist“! Die Konjektur wird wohl mit Recht abgelehnt; der Kontext spricht nicht dafür. Euthymius,[3]) dem Maldonat[4]) folgt, möchte ergänzen: tue bald (vgl. Jo 13, 27) also: wozu du da bist, tue bald. Aber Judas hat seinen Verrat schon ausgeübt. Andere vervollständigen den Satz so: „Wozu du gekommen bist, das weiß ich“.[5]) Wellhausen[6]) denkt an: „Wozu du gekommen bist, küßt du mich“. Das Küssen ist aber in diesem Moment schon vorbei. Aehnlich E. Klostermann:[7]) „Mein Lieber, (küßt du mich) zu dem Zwecke, zu dem du hier bist?“, oder L. Radermacher[8]): „Bei dem (= den Absichten), zu dem (= zu deren Verwirklichung) du erschienen bist, (küßt du mich)“. In Anlehnung an die Parallele Lk 22, 48 wird der Satz vielfach im fragenden Sinn genommen (Textausgabe von Tischendorf; siehe oben Uebersetzung von E. Klostermann; ebenso P. Schegg,[9]) P. Dausch[10]) u. a.). Fritzsche,[11]) Joh. Weiß[12]) setzen Ausrufezeichen. Ἐφ᾽ ὅ als Fragepronomen zu nehmen, begegnet Schwierigkeiten. Es wäre Mt 26, 50 der einzige Fall im NT, wo ὅ in direkter Frage steht.[13]) Dagegen wehren sich Moulton,[14]) Blaß[15]) und Radermacher.[16]) Deiß-

[1]) W. Bauer, Griech. Deutsch. Lex. [2] 997.
[2]) Gramatik des nt. Griechisch, [6] 1921, § 50, 5; S. 179.
[3]) Comm. in Mt 26, 50, MG 129, 689 (*τὸ δὲ Ἐφ᾽ᾧ πάρει, οὐκ ἐρωτηματικῶς ἀναγνωστέον . . . ἀλλ᾽ ἀποφαντικῶς*).
[4]) Komm. zu Mt, ed. K. Martin, Moguntiae, 1862 1, 423.
[5]) J. Belser, a. a. O. 288.
[6]) Das Evangelium Matthaei [2] 1914.
[7]) MtEv, Tübingen [2] 1927, 212.
[8]) Nt. Grammatik, [2] 1925, 78.
[9]) Komm. zu Mt, München 1858, 601.
[10]) Komm. zu Mt, Bonn 1918, 328.
[11]) Evangelium Matthaei, Lipsiae 1826.
[12]) Die Schriften des NT, Göttingen [3] 1917, 1, 378.
[13]) W. Bauer, Gr.-D. Lex., [2] 1928, 930. Vielleicht dürfte Jo 8, 25 *ὅτι* herbeigezogen werden.
[14]) Prolegomena der Grammar of New Testament, [3] 1911, 184.
[15]) a. a. O., § 300, 2.
[16]) a. a. O. 78 und 75, A 4.

mann [1]) aber glaubt den sonst erst viel später belegten Gebrauch [2]) des fragenden ὅ in der Volkssprache aus einer mehrfach vorkommenden gleichzeitigen Becherinschrift ἐφ᾽ ὃ πάρει εὐφραίνου sichergestellt zu haben, die bedeuten müsse, wozu bist du hier? Freue dich! [3]) E. Klostermann [4]) macht dagegen geltend, daß jene Inschriften aller Wahrscheinlichkeit nach als Aufforderung, also εὐφραίνου, ἐφ᾽ ὃ (oder ᾧ) πάρει gelesen werden müssen. Das Relativ in indirekter Rede ist allerdings alt.[5]) Es dürfte auch wohl nicht angenommen werden, daß der griechische Mt τί und ὅ vertauscht hat.[6]) Klar wäre der Satz, hieße es wie Mt 26, 8 εἰς τί. Neuestens hat sich auch W. Spiegelberg für die relativische Fassung von ὅ ausgesprochen.[7]) Zur Begründung führt er an: als direkte Frage genommen, paßt die Stelle nicht gut in den Zusammenhang. Es fehlt einmal die Antwort auf die Frage, dann schließt sich der folgende Satz dem unbeantworteten Fragesatz schlecht an. Ἐφ᾽ ὃ πάρει ist als elliptischer Ausdruck zu nehmen, vor dem ein selbstverständliches τοῦτ᾽ ἐστιν zu ergänzen oder auch, durch einen hinweisenden Gestus Jesu ersetzt, zu denken ist: „Das ist es also, wozu du hier bist". Auch die koptische Uebersetzung, die den griechischen Text wörtlich, ohne sich um den Sinn zu kümmern, überträgt, lautet: „Mein Freund, das, weswegen du gekommen bist." Noch im 3. Jahrhundert wird also an der Relativbedeutung nicht gezweifelt. Mißlich ist auch, daß wir das aramäische Original dieses Satzes nicht kennen. Der eigentliche Sinn dieser Erwiderung Jesu läßt sich darum nicht präzis angeben. Am besten vermuten wir darin eine letzte Mahnung an Judas, zu bedenken, was er nun getan!

Mt 26, 50b ist wieder parallel mit Mk 14, 46. Statt αὐτοῖς bei Mk 14, 48 gebraucht Mt 26, 55 τοῖς ὄχλοις.

Lk begründet gleich anfänglich, wie Judas den Aufenthalt Jesu an jenem Abend wissen konnte: Jesus ging κατὰ τὸ ἔθος auf den Oelberg hinaus (22, 39). Lk 22, 47 zeigt in den Handschriften mehrere Zusätze, die aus der Angleichung an Mk und Mt ent-

---

[1]) Licht von Osten, Tübingen [4] 1923, 103 ff. und 447, siehe auch The Expository Times 33 (1922), 491—493.

[2]) Vgl. Usener, der hl. Tychon 50.

[3]) auch E. Schwartz, Byzantinische Zeitschrift 1924, 154.

[4]) MtEv, 213.

[5]) Moulton, a. a. O. 148, Radermacher, a. a. O. 75, A 4.

[6]) Th. Zahn, Mt-Ev, 703. Die syr. Uebersetzung hat allerdings ad hoj d[e]

[7]) ZntW 28 (1929), 341—343.

standen sind. So hat D sy^{sc} aus Mt 26, 47 *πολύς* zu *ὄχλος* herübergenommen. Wie A (D) bei Mk 14, 43 *ὁ Ἰσκαριώτης* eingesetzt hat, so D (157) auch bei Lk 22, 47, aber in der Mk-Lk-Form *Ἰσκαριώθ*. Mk 14, 44 und Mt 26, 48 findet sich in DEH bcr sy^{p} wieder bei Lk 22, 47: *τοῦτο γὰρ σημεῖον δεδώκει αὐτοῖς. ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν.*

Die Verhaftung stellt Lk noch kürzer dar. Die Zusammensetzung und Ausrüstung des *ὄχλος* schildert er nicht[1]); Judas ist erst nach dem *ὄχλος* erwähnt: *καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας* (D *λ* lat sy *καλούμενος*), *εἷς τῶν δώδεκα.* Judas ist der Anführer der Schar; *προήρχετο* will wohl nicht bedeuten, daß Judas in einem größeren Abstand vom *ὄχλος* voranging, um etwa Harmlosigkeit seines Ganges oder Rückkehr von irgend welchem Geschäfte vorzutäuschen. Judas naht sich Jesus, um ihn zu küssen. Was der Kuß in diesem Fall zu bedeuten hat, erfahren wir nicht aus Lk. Der Evangelist setzt ältere Darstellungen voraus. Erst aus der Antwort Jesu an Judas erschließen wir die besondere Bedeutung dieser Handlung: „Judas, mit einem Kusse verrätst du (überlieferst du) den Menschensohn?“ Später wendet sich der Meister noch „an die erschienenen Hohenpriester, Hauptleute der Tempelwache und die Aeltesten“ (22, 52). Hier verdeutlicht Lk gegenüber Mk 14, 48 und Mt 26, 55. Jesu Rede galt nicht den *αὐτοῖς* und dem *ὄχλος* im ganzen, der ihn nicht kannte, sondern diesen Männern, die täglich den Heiland im Tempel lehren hörten und sahen.

b) Die johanneische Darstellung.

In Uebereinstimmung mit Lk 22, 37 berichtet auch Johannes, daß Judas den Ort wußte, wo der Meister heute nächtigen wird, „weil Jesus dorthin sich oft mit seinen Jüngern begeben hatte“ (18, 2). Zum mindesten kannte Judas genau die Oertlichkeit, wo sich Jesus bei früheren Besuchen am Oelberg aufgehalten hat. Jo 18, 2 hindert nicht, daß Judas erst am Abend erfahren hat, daß der Meister auch heute Nacht dorthin geht. Deutlicher kennzeichnet Johannes die Zusammensetzung und Ausrüstung der Häscherschar (18, 3). Mit einer römischen Soldatenabteilung und den Dienern der Hohenpriester und Pharisäer — ausgerüstet mit Laternen und Fackeln und Waffen — kam Judas in den Garten (*κῆπος* 18, 1) am Oelberg.

[1]) Erst Lk 22, 52 gibt uns darüber näheren Aufschluß.

[2]) Th. Zahn, JoEv, 617.

Johannes weiß zu erzählen, daß Jesus dem Judas und seiner Häscherschar entgegenging (ἐξῆλθεν) und sie frug: „Wen sucht ihr?“ Jesus wartete nicht ab, bis man ihn fand; um so mehr zeigte sich dadurch die überlegene Ruhe und das Vorauswissen des Herrn (18, 4). Judas erwähnt der Evangelist nur kurz im Nachsatz von 18, 5 εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ᾽ αὐτῶν. Wir hören nichts von Gruß und Kuß; ja die Darstellung läßt die Vermutung aufkommen, als ob sich die Häscher nicht zu orientieren vermocht hätten. Doch steht Johannes nicht im Widerspruch mit der synoptischen Berichterstattung, vielmehr setzt er sie voraus, ergänzt und bereichert sie. Damit erklärt sich am einfachsten die Eigenart der johanneischen Darstellung. Johannes wollte die von allen Synoptikern schon berichtete Geschichte vom Kuß nicht nochmals bringen, aber die damit vertrauten Leser doch leise andeutend daran erinnern.[1]) Daß Judas eine recht abscheuliche Rolle im Garten spielte, geht aus den beiden Bemerkungen ὁ παραδιδούς und εἱστήκει μετ᾽ αὐτῶν klar hervor. Der Judas-Gruß und -Kuß war schon erfolgt, ehe der Herr die Häscher anredete; denn Jesus mußte beim Heraustreten doch dem Judas, der voranging, zuerst begegnen.

Beachtenswert ist der Zusammenhang, in welchen Johannes die „keineswegs nichtssagende“[2]) Bemerkung über Judas hineinstellt. Dadurch soll wohl angedeutet sein, daß auch Judas auf das majestätische Wort: ἐγώ εἰμι mit den übrigen zu Boden gestürzt ist.[3])

Johannes konnte gegenüber den Synoptikern leicht nähere Einzelheiten bringen, da er unmittelbarer Augen- und Ohrenzeuge der Oelbergsvorgänge war (Mk 14, 33 +). Mithin beweisen gerade die Besonderheiten des Johonnes-Berichtes dessen historische Treue.

3. Die Geschichtlichkeit des Verratskusses.

Wenn auch die Verhaftung Jesu zwar der Geschichte angehört, so sei der Verratskuß Mache der Evangelisten; so sagen die freisinnigen Exegeten. R. Bultmann[4]) sieht in ihm ein novellistisches Motiv zur Veranschaulichung schändlichsten Verrates. G. Bertram[5]) erklärt ihn aus dem Kultmotiv heraus. Andere finden die Art der

[1]) Th. Zahn, JoEv, 620.

[2]) Nebe, Leidensgeschichte 279.

[3]) vgl. Js 11, 4; 6, 5. Dn 10, 9; 2 Thess. 2, 8 (gegenteilige Ansicht s. Belser, a. a. O. 289.

[4]) Die Geschichte der synopt. Tradition, Tübingen 1921.

[5]) Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922.

Darstellung sehr bedenklich und möchten die ganze Szene mit starkem Fragezeichen versehen: Mk weiß noch von keiner Antwort Jesu, der Meister bleibt stumm; bei Mt spricht er ein Wort, dessen griechischer Text für uns unverständlich ist; Lk hat die Worte Jesu an Judas frei ergänzt; Johannes berichtet weder Kuß noch Antwort Jesu.[1]) Der Judaskuß ist auch ziemlich überflüssig; die ganze Episode darum spätere Erweiterung: „Der Gedanke des Verrates durch einen Jünger wird hierdurch recht unterstrichen.[2]) Loisy[3]) läßt den Judaskuß noch als historisch wahrscheinlich gelten, aber die Auffassung dieses Kusses als Zeichen für die Häscher zur Gefangennahme Jesu wäre Hypothese und Glosse des Evangelisten.

Man weiß auch die Quelle für den Verratskuß ausfindig zu machen.[4]) Eine solche biete 2 Sam 20, 9, wo Joab dem Amasa einen Kuß gibt, um ihn mit diesem Zeichen der Liebe hinterlistig zu verderben, ferner Gn 33, 4 (Esau)[5]). Durch Uebernahme solcher Züge hätte man immer mehr das Judasleben ausgestaltet.

Analogien und Parallelen bedeuten aber noch lange nicht direkte Abhängigkeit. Der Verratskuß hat durchaus keine Unwahrscheinlichkeit in sich. Strack-Billerbeck[6]) weist aus dem AT und dem Talmud nach, daß der Kuß als Huldigung und Ehrenbezeugung der Rabbinen unter sich und der Schüler gegen die Lehrer gang und gäbe war. So fällt der Judaskuß nicht aus der üblichen Gewohnheit. Freilich war der Kuß diesmal „ein Kuß der Falschheit“,[7]) aber den Absichten des Judas äußerst gelegen. Der ὄχλος brauchte ein Erkennungszeichen. Der Kuß war aber das harmloseste, natürlichste, einfachste und sicherste Zeichen.

Die geschichtliche Bezeugung ist schon durch Mk gesichert, dessen Bericht an historischer Glaubwürdigkeit keineswegs verliert, wenn er die Antwort Jesu an Judas nicht betont. Mit diesem argumentum e silentio läßt sich nicht viel beweisen.

---

[1]) Joh. Weiß, Schriften des NT, Göttingen [3] 1917, I, 208, 378, 500 und G. Marquardt, a. a. O. 42.

[2]) Joh. Weiß, Schriften des NT, I, [3] 208.

[3]) Les Évangiles synoptiques, Paris 1908, II, 579.

[4]) G. Marquart, a. a. O. 42; Feigel a. a. O. 102.

[5]) Darauf macht Eb. Nestle aufmerksam in ZntW 15 (1914), 92.

[6]) a. a. O. I, 995 und J. Döller, Biblische Miszellen: Der Judaskuß in Korr.-Blatt für den kath. Klerus Oesterreichs 38 (1918), 127—129.

[7]) Strack-Billerbeck, a. a. O. I, 995.

9. Kapitel.

Judas nach der Tat.

A. Die Reue des Verräters.

Abgesehen von der in Apg 1, 16—26 aufbewahrten Petrusrede anläßlich der Apostelneuwahl, berichtet nur Mt in 27, 3—10 die Reue und das Ende des Verräters. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit von Mt 27, 3—10, — so sagt man — leide sehr. „Markus und Lukas wissen hiervon nichts; hätten sie die Erzählung gekannt, so hätten sie schwerlich auf diese wirkungsvolle Bereicherung verzichtet.“ [1]) Nach Apg 1, 16 ff. bereut Judas nicht seinen Verrat und erhängt sich nicht in der Verzweiflung, sondern erfreut sich des Genusses seines Lohnes; darum trifft ihn absonderliche göttliche Strafe.[2])

Mt 27, 3—10 durchbreche auffallend den Zusammenhang in der Leidensgeschichte.[3]) Die Quelle für Mt 27, 3—10 ist auch nicht sonderlich schwer zu finden, da sie selber angegeben ist, wobei der Schriftsteller noch seinen Propheten falsch zitiert: Mt 27, 6—10 ist schriftstellerische Komposition aus Zach 11, 13. Die Verse Mt 27, 3—5 sind Motiv und Einleitung zu Mt 27, 6—10. Mit 27, 6—10 fällt aber auch 27, 3—5 als späterer Einschub.[4]) Dabei sei Mt 27, 3—10 die ältere, Apg 1, 16—20 die jüngere, weil fortgeschrittenere Form der Erzählung.[5]) Geschichtlich wird wohl nur sein, daß es in der nächsten Umgebung von Jerusalem ein Grundstück gab, das Blutacker oder Blutanger genannt wurde.[6]) Die christliche Ueberlieferung brachte es dann, anknüpfend an diese jerusalemische Ortstradition, in irgend einem Sinn mit Judas in Verbindung. Mt 27, 3—10 ist darum eine (ursprünglich semitische?) ätiologische Legende.[7])

Inhaltlich decke sich Mt 27, 3—10 auch durchaus nicht mit Apg 1, 16 f. Mt 27, 4 vertrage sich nicht mit 27, 1 und 12 f.; nach

[1]) Joh. Weiß, Schriften des NT I, 381.
[2]) R. Knopf, Schriften des NT III, 10 f.
[3]) Joh. Weiß, a. a. O. 381.
[4]) F. Frey, a. a. O. 75 und F. K. Feigel, a. a. O. 45.
[5]) R. Knopf, a. a. O. 111, 10 f.
[6]) Joh. Weiß, a. a. O. 1, 381.
[7]) E. Klostermann, Mt-Ev, Tübingen [2] 1927, 287; siehe auch M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition 1921.

diesen letztgenannten Stellen sind die Synedristen bei Pilatus, nicht wie 27, 4 will, im Tempel.[1])

Sollte aber der Umstand, daß Mt allein von der Reue des Judas berichtet, ein Argument gegen die Geschichtlichkeit dieser Tatsache sein, so wäre jedes Sondergut dieses Evangelisten a priori suspekt. Die Einzeluntersuchung von Mt 27, 3—10 und Apg 1, 16 f. wird zudem die volle geschichtliche Glaubwürdigkeit erweisen. Mt geht nicht von der Prophetie aus und konstruiert rückwärtsschreitend die Reue des Verräters, sondern geht von den Tatsachen aus und sieht in ihnen eine Prophetie erfüllt.

Stilistisch ist Mt 27, 3—10 unverdächtig, sowohl nach Form und Inhalt. *Τότε* 27, 3 = Lieblingswort des Mt, das er etwa neunzigmal gebraucht (Mk 6mal, Lk 15mal, Apg 21mal, Jo 10mal)[2]); *παραδούς* 27, 4 = Mt 10, 4; *ἀνεχώρησεν* 27, 5 = Mt 2, 13; 9, 24. Mt 27, 3 hat die bei Mt bevorzugte Verbindung *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι* (21, 23; 26, 3. 47; 27, 1. 12. 20); *κορβανᾶς* 27, 6 aus dem hebräischen קָרְבָּן *συμβούλιον λαβόντες* 27, 7 = Mt 12, 14; 22, 15; 27, 1; 28, 12 (nur bei Mt). *Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν* 27, 8 = die bei Mt gewöhnliche Formel (1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54. 56).

Wie in 27, 9—10, so gewahren wir auch sonst bei Mt die Tendenz, durch Tatsachen erfüllte Schriftstellen aus dem AT anzuführen.

An die knappe Angabe, daß in einer kurzen Morgensitzung des Synedriums das förmliche Todesurteil über Jesus ausgesprochen, dieser gefesselt an Pontius Pilatus, den römischen Landpfleger in Judäa, abgeführt wurde (27, 1 = Mk 15; Lk 23, 1; Jo 18, 28), knüpft Mt den Bericht über die Reue und das Ende des Judas. Der nun folgende Bericht 3—10 erscheint im Rahmen der ganzen Erzählung nicht als Fremdkörper, vielmehr legt sich ursächliche Verknüpfung von 27, 3f mit 27, 2 nahe. *Τότε ἰδών* bezeichnet hier zeitliche und ursächliche Koinzidenz und geht gleichmäßig auf den Beschluß in 27, 1, noch heute vor dem Festsabbat Jesum hinzurichten, und auf 27, 2, wonach Jesus gebunden ans römische Gericht übergeben wird. *Ἰδών . . . ὅτι κατεκρίθη* kennzeichnet das Motiv der Reue (*μεταμεληθείς*). Daß aber Judas von dem neuesten

[1]) E. Klostermann, a. a. O. 217.

[2]) K. H. Bruder, Concordantiae omn. voc. NT. Graeci, Göttingen [6] 1904 zur Stelle; außerdem Mc. Nelle, *Τότε* in S. Matth., Journal of Theological Studies 12 (1910), 45.

Schritt des Synedriums, ob zufällig oder absichtlich, erfuhr, beweist, daß er sich in der Frühe in der Nähe des Gerichtshofes aufgehalten hatte, und läßt wohl auch darauf schließen, daß er schon seit dem Verrat keine rechte Ruhe mehr hatte. Nur wäre es verfehlt, in dem bei Jo 18, 15 ungenannten Jünger (*καὶ ἄλλος μαθητής*), der mit Petrus in den Hof hineinfolgte, den Judas zu erblicken. Mag auch gestritten werden, wer dieser *μαθητής*, der zum Bekanntenkreis des Hohenpriesters (!) gehörte (Jo 18, 16), war, ob Johannes (U. Holzmeister)[1]) oder Jakobus (Th. Zahn)[2]), ob Nikodemus oder sonst einer, so ist wohl unzweifelhaft, daß es Judas nicht war. E A. Abbot[3]) hat 1913 letzteres behauptet, wogegen J. B. Mayor[4]) auftrat.

Judas wurde von heftiger Reue ergriffen. Die nächste Folge davon war, daß er die dreißig Silberlinge, die er einige Tage vorher (nach der matthäischen Darstellung) selber gefordert (26, 15) hatte, den Synedristen wieder zurückgab (28, 3 f). Die Tatsache der Reue läßt sich demnach nicht bezweifeln. Das Motiv der Reue ist nach dem Evangelisten unzweideutig: *ὅτι κατεκρίθη*. Aber hat nicht Judas mit dem Anbieten zum Verrat genau gewußt, daß er dadurch Jesum dem sicheren Tode überliefert? Hat nicht Jesus selbst in den Leidensweissagungen und auch sonst noch öfters von seinem gewaltsamen Tod gesprochen, was Judas sicherlich gehört hatte? Bezüglich der Absicht des Synedriums, Jesum zu töten, konnte Judas keinen Zweifel hegen. Er mußte sich besonders auf die letzten Enthüllungsworte Jesu hin für die Folgen seiner Handlung gewarnt fühlen. Noch im Oelgarten zeigt Judas ein ganz kaltblütiges Wesen (Mk 14, 43—45). Man kann darum wohl nicht mit J. Belser[5]) sagen, daß Judas unter keinen Umständen an die Möglichkeit der Auslieferung Jesu an Pilatus zwecks Hinrichtung gedacht hatte. In den Leidensweissagungen hatte Jesus ausdrücklich davon gesprochen, daß er den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werde (*παραδοθήσεται*); diese werden ihn zum Tode verurteilen und den Heiden ausliefern (*παραδώσουσιν*) Mk 10, 33+.

So kann das eigentlich erschütternde Reuemoment nicht darin gesucht werden, daß Judas plötzlich sah, daß Jesus dem römischen

[1]) ZktTh 39 (1915), 334. [2]) JoEv, 627.

[3]) Miscellanea Evangelica, Cambridge 1913. Ihm pflichtet auch J. Mader bei, Die 4 hl. Evangelien, Einsiedeln 1911, 547.

[4]) Exp. Times 8 (1914), 77—89; 166—173; 382—384.

[5]) Leidensgeschichte, 328.

Gericht übergeben wurde.[1]) In der damaligen Zeit hatte das jüdische Synedrium zwar nicht mehr das Recht, das Todesurteil zu vollstrecken; dies war dem römischen Gericht vorbehalten (Jo 18, 31). Leere Vermutung ist es, zu sagen, Judas habe zwar damit gerechnet, daß sein Verrat zur Einkerkerung Jesu durch das jüdische Synedrium, sicher nicht aber zur Hinrichtung durch das römische Gericht führen wird (Belser). Frey hat hier richtig bemerkt: „Von einer *κατάκρισις* war an diesem Punkt (Mt 27, 2) noch nicht zu reden .... Der weitere Verlauf zeigt, daß dieses Urteil des Pilatus noch keineswegs feststand. Woraus konnte Judas ... den so überwältigenden Eindruck empfangen haben: er ist verurteilt, daß dieser Eindruck ihn zu einer solchen Reue veranlaßte?“ [2])

Τότε ἰδὼν ... ὅτι κατεκρίθη ist darum nicht einzuschränken auf den Augenblick, da Jesus gebunden zu Pilatus gebracht wurde, sondern begreift alles in sich, was seit der Verratstat und Gefangennahme über Jesus verhandelt wurde und will besagen, daß Judas nach seiner Tat, als er die vorausgewußten Folgen seiner Handlung nun eingetroffen sah, von heftiger Reue ergriffen wurde. Die Reue setzte also nicht erst in dem Augenblick ein, als Jesus an Pilatus übergeben wurde, sondern war schon vorher da; sie mag allerdings durch die Nachricht von der Uebergabe Jesu an Pilatus noch gesteigert worden sein. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß die Sünde ein anderes Gesicht vor, und ein anderes nach der Tat zeigt.[3]) Die rein menschliche Reue und der Wurm der Gewissensbisse läßt dem Judas die volle Häßlichkeit und Gräßlichkeit seiner Tat erstehen.[4]) Origenes geht aber wohl zu weit, wenn er aus der Tatsache der Judas-Reue auf den guten Kern der Judas-Seele schließen will (*μετάνοια οὐ γέγονεν αὐτῷ καθαρὰ ἀπὸ ἁμαρτίας* aber *ἡ πονηρία οὐ ἄκρατος πρός τι χρηστότερον*). Er meint, Satan, der in Judas gefahren gewesen, habe ihn verlassen und so sei er zur Reue gekommen; hernach sei aber der

[1]) Zum Prozeß Jesu s. F. Doerr, Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Bedeutung, in Archiv für Strafrecht und Strafprozeß, 55 (1908) 12—64. K. Kastner, Jesus vor Pilatus, Münster 1912, Ntl Abh. IV, 2—3. P. Roué: Le procès de Jésus. Étude historique et juridique. Paris 1924. BZ 9 (1911), 266–276; ZkTh 36 (1912), 489 ff. und 742.

[2]) a. a. O. 75.

[3]) Perfecto demum scelere magnitudo ejus intellecta est; Tacitus, Ann. 14, 10.

[4]) Vgl. Fr. Steinmetzer, a. a. O., 1. Heft 1928, 21.

Teufel zu ihm zurückgekehrt und habe seine Traurigkeit derart gesteigert, daß er verzweifelte.[1])

Von seinem Verratslohn wollte Judas nun nichts mehr wissen. „Er brachte die dreißig Silberlinge den Hohenpriestern und Aeltesten zurück (27, 3). ℵBL haben das Simplex *ἔστρεψεν*, das in aktiver Bedeutung im NT nur hier vorkommt. Weit verbreitet ist die Lesart *ἀπέστρεψεν* (CEFGH) = wieder zurückbringen, dem ursprünglichen Besitzer zurückgeben. Unser Mt-Text sagt aber durchaus nicht, daß Judas den Synedristen bei Pilatus im Gerichtshof das Geld zurückgebracht hat. Die Fragen, wo und wann dies geschehen, läßt der Evangelist in Schwebe. Zeitlich später Eingetroffenes zieht er jetzt schon hieher, um das angeschlagene Thema von der Judas-Reue und deren Folgen gleich zu Ende zu führen (27, 4—10). Wenn also die Synedristen in 27, 1 und 12 bei Pilatus sind, so verstößt es nicht gegen die Glaubwürdigkeit von 27, 3—10, selbst in dem Fall, daß Judas die Synedristen beim Tempel getroffen hat, wie E. Klostermann meint.[2]) Letztere Vermutung besteht wohl überhaupt nicht zurecht. Viel besser werden wir der Situation gerecht, wenn wir sagen, Judas wird in dem Augenblick, da die Richter den verurteilten Jesus von ihrem Sitzungssaal zum Prätorium des Pilatus geleiteten, die Vorüberziehenden angesprochen und versucht haben, ihnen unter dem Bekenntnis seiner Versündigung den von ihnen empfangenen Lohn wieder zuzustellen".[3])

Er sprach: *Ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον.* Für *ἀθῷον*, das durch die besten und ältesten Handschriften bezeugt ist (ℵAB), bieten Θ 33 lat *δίκαιον*[4]). Zu *αἷμα ἀθῷον* vgl. Dt 27, 25; zu *αἷμα δίκαιον* Threni 4, 13, Mt 23, 35. In Ex 23, 7 ist *ἀθῷον* und *δίκαιον* zusammengestellt. Dem Sinn nach bedeuten beide Worte das Gleiche. „Ich habe dadurch gesündigt, daß ich unschuldiges (gerechtes) Blut auslieferte" setzt nicht voraus, daß Judas früher den Meister für schuldig oder ungerecht gehalten hat. Frey[5]) hat gegen die Formulierung: „unschuldiges Blut" Bedenken geäußert. Jesu Blut sei doch in dem Augenblick, da Judas dies sagt, gar nicht vergossen gewesen. Der Ausdruck stamme aus der späteren Zeit, von der Gemeindetheologie.

[1]) In Jo, 4, 458.
[2]) MtEv, 217.
[3]) Th. Zahn, MtEv, 707.
[4]) Hat vielleicht Mt 23, 35 und Mt 27, 24 für diese Lesart bestimmend gewirkt?
[5]) Probleme, 75. Auch Pilatus gebraucht gleiche Ausdrücke: *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε* Mt 27, 24.

Als Judas seine Schuld bekannte, wußte er, daß es um Jesu Leben geschehen war; so hat der Ausdruck: „unschuldiges Blut“ im Munde des reuigen Judas durchaus nichts Unwahrscheinliches an sich.

Die angesprochenen Synedristen haben nur ein spöttisches Lächeln für die Reue des Verräters: Was geht das uns an; das ist deine Sache! *Τί πρὸς ἡμᾶς;* ist eine vielgebrauchte elliptische Redewendung; zu ergänzen ist *ἐστίν*. Vgl. Jo 21, 22. Sie wälzen alle Verantwortung von sich auf Judas ab *σὺ ὄψῃ* (vgl. Mt 27, 24; Apg 18, 15).

Da die Synedristen die dreißig Silberlinge nicht annahmen, so warf Judas selbst das Geld in den Tempel. Textkritisch schwankt *εἰς τὸν ναόν* (ℵBL) mit *ἐν τῷ ναῷ* (CEFGH). Die Frage ist, bedeutet *ναός* hier das Tempelhaus, in das sonst nur die Priester Zutritt haben, oder, wie auch bei Josephus, im weiteren Sinn den Tempel als Ganzes = *τὸ ἱερόν*. P. Dausch denkt daran, daß die Tempeltür gerade offen gestanden wäre und Judas das Geld hineingeworfen hätte.[1]) Doch ist diese Auslegung unwahrscheinlich. Judas hätte durch den Vorhof der Priester hindurchgehen müssen. *Ναός* ist der Tempelraum, nicht das Allerheiligste. *Ῥίψας* ist, besonders in Verbindung mit *εἰς τὸν ναόν*, wohl im Sinne eines hastigen zu Boden-Werfens zu verstehen. Es ist hier schwerlich schon an *βάλλειν εἰς τὸν κορβανᾶν* zu denken in dem Sinne, daß Judas selbst das Geld in den Tempelschatz geworfen hätte. Von 27, 3 hat ℵ vermutlich *τὰ τριάκοντα* als Verdeutlichung herübergenommen, ist aber mit Recht als überflüssig zu streichen.

Noch einen weiteren Schritt machte Judas in seiner Reue über den Verrat. Er begab sich unbemerkt vom Tempel weg *(ἀνεχώρησεν)*, ging fort und erhängte sich *(ἀπήγξατο)*. Seine Reue trieb ihn also in Verzweiflung und Selbstmord. Statt zu Jesus zurückzukehren, wie der reuige Petrus, wurde Judas sein eigener Richter.

B. Das Ende des Verräters.

Außer den beiden biblischen Berichten in Mt 27, 5—10 und Apg 1, 16—20 haben wir eine dritte, immerhin alte Tradition über das Ende des Verräters bei Papias[2]). Sie ist uns durch

[1]) MtEv 335.

[2]) Fr. X. Funk, Patres Apostolici, Papias, Fragment III. 1, 2, Vol. 1. Tübingen 1901, 360—363. Papias schrieb um 125—130.

Apollinaris von Laodicäa [1]) (um 350) aufbewahrt. Als Quelle für seine Nachricht gibt Papias keinen Gewährsmann an, nur mündliche Tradition: *φασίν*. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Papias es durch uns unbekannte Apostelschüler, die von Jerusalem nach Kleinasien kamen, erfahren. „Damit erhalten wir die Erzählung über das Ende des Verräters erst aus 3. oder 4. Hand und man weiß, wie es mit solchen im Volk umlaufenden Erzählungen und namentlich mit der Anknüpfung der Erinnerung von der Vergangenheit an Oertlichkeiten der Gegenwart zu gehen pflegt.“ [2]) Verschiedene Anklänge an Apg 1, 16—20 (*ἐν ἰδίῳ φασὶν χωρίῳ τελευτήσαντος* = Apg 1, 18; *ἔρημον καὶ ἄνοικον τοῦτο τὸ χωρίον* . . . Apg 1, 20, *πρησθείς* = Apg 1, 18 beweisen, daß Papias den Bericht der Apg gekannt hatte. Auch was Mt berichtet, kennt er. Es kann zwar nicht behauptet werden, daß Papias aus rein exegetisch-harmonistischen Interessen diese Erzählung erfunden hat;[3]) er weiß es aus der mündlichen Ueberlieferung. Ob aber nicht diese selbst eine Kompilation verschiedener umlaufender Traditionen ist? Sicher hat aber Apollinaris harmonisierende Interessen und der Papiasbericht muß ihm dafür als Stütze dienen. „Man wird auch Papias nicht von Leichtgläubigkeit und Mißverständnis mündlicher Erzählungen ganz frei sprechen können.“ [4])

Von Papias, ohne Vermittlung durch Apollinaris, sind abhängig Oekumenius, Theophylakt, Euthymius Zigabenus.[5])

Für geschichtlich werden wir weder den Papiasbericht noch die späteren Variationen (Scholion bei Eusebius, Aphraates, Ephräm, armenische Katene usw.) halten dürfen. Schon Papias schöpft aus nicht klaren Quellen; bei den anderen liegen entweder Abhängigkeit von Papias oder künstliche Ausdeutung von Schriftworten oder Harmonisierungsversuche vor.

So kommt für die Herausstellung der historischen Tatsachen nur Mt 27, 3—10 und Apg 1, 16—20 in Betracht. Man findet [6]) aber auch in diesen Referaten unausgleichbare Verschiedenheiten:

---

[1]) s. Fr. X. Funk, a. a. O. 360 A und Th. Zahn, Forschungen 6, Leipzig 1900, 126 A 1.

[2]) Th. Zahn, Forschungen VI, 154.

[3]) Overbeck, ZwTh 10 (1867), 39 ff.

[4]) Th. Zahn, Forschungen 6 (1900), 155—157.

[5]) Th. Zahn, a. a. O. 155.

[6]) Th. Keim, Jesu v. N., Zürich 1872, III, 453; R. Knopf, in Schriften des NT, Göttingen III, 10; D. Strauß, a. a. O. II, 128.

nach Mt Ackerkauf durch die Hierarchen, Tod durch Erhängen infolge Verzweiflung, „Blutacker" wegen des Blutes Jesu; nach Apg Ackerkauf durch Judas, keine Reue und Verzweiflung, sondern Genuß des Erwerbes, Tod durch Sturz infolge Unglücksfall, „Blutland" wegen des Blutes des Judas. Die hier aufbewahrten Legenden seien um so leichter zu erkennen, da beide Berichte ihre atl Quellen angeben.[1])

Was von den beiden Darstellungen zu halten ist, wird eine sachlich-kritische, gesonderte Prüfung am besten zeigen.

1. Mt 27, 5—10.

Judas hatte sich vom Tempel wegbegeben, ging fort und hängte sich auf (27, 5). *Ἀπελθὼν ἀπήγξατο* kehrt in gleicher Weise in 2 Kg 17, 23 wieder, wo wir vom Selbstmord des Ahitofels lesen. Die gewöhnliche Bedeutung von *ἀπάγχω* im Aktiv ist „erdrosseln"; das Medium hat schon seit Aeschylus die Bedeutung „sich erdrosseln = aufhängen".[2]) Metaphorisch von „Gewissensangst" (vgl. Tob 3, 10) kann hier *ἀπήγξατο* sicher nicht aufgefaßt werden. Ch. Sigwalt[3]) will es mit „Selbstmord begehen" übersetzen und dadurch den Ausgleich von *ἀπήγξατο* und *πρηνὴς γενόμενος* (Apg 1, 18) erleichtern: „Judas beging Selbstmord, indem er sich . . . . in die Tiefe stürzte . . . .". Eine solche Harmonisierung ist aber recht fraglich. Wer nur Apg 1, 16 ff. liest, kommt gar nicht auf den Gedanken, daß der Acker vorher einem Töpfer gehörte und infolgedessen Gruben im Acker vorhanden waren.

Wann Judas sich aufhängte, berichtet Mt nicht ausdrücklich; doch läßt sich aus der raschen Aufeinanderfolge der Ereignisse und Erschütterungen für Judas seit der Morgenstunde (*πρωΐας δὲ γενομένης*) vermuten, daß es noch im Laufe des Vormittags, des Todestages Jesu geschah. Ebenso verschweigt uns Mt, wo und woran sich Judas aufhängte. Die Vg hat „laqueo" zu „se suspendit" gesetzt.

Der Selbstmord galt den Juden als etwas überaus Verwerfliches. Traktat Semachoth 2 bestimmt: „Wer sich selbst mit Bewußtsein das Leben nimmt, mit dem befaßt man sich in keiner Hinsicht (um ihn öffentlich zu betrauern) . . . Man zerreißt um ihn nicht das

[1]) Fr. K. Feigel, a. a. O. 44; Fr. Frey, a. a. O. 57.

[2]) Passow und W. Bauer, a. a. O. [3]) BZ 9 (1911), 399.

Gewand, man entblößt um ihn nicht die Schulter und man beklagt ihn nicht öffentlich . . ." [1])

Für das Weitere, was Mt über das Blutgeld und den Blutacker erzählt, macht er ebenfalls keine chronologischen Angaben. Sicherlich fand der Kauf des Ackers durch die Hohenpriester erst nach dem Paschafeste statt.

Wohl im Laufe des Todestages Jesu fanden die diensttuenden oder vom Kalvarienberg zurückgekehrten Priester das in den Tempel geworfene Geld des Judas. Sie nahmen es an sich (*λαβόντες*), fanden aber Bedenken, es in den Tempelschatz zu legen. Als Begründung gaben sie an: es ist *τιμὴ αἵματος* Blutgeld. Nach Dt 23, 19 war verboten, Hurenlohn oder Hundegeld in das Haus des Herrn zu bringen. Entweder wendeten die Priester dieses Gesetz aus Dt 23, 19 auf diesen analogen Fall hier an, oder es hat überhaupt ein besonderes Gesetz für die Verwendung von „Blutgeld" existiert. Bezeichneten aber die Synedristen durch die Benennung des Verräterlohnes mit „Blutgeld" nicht ihr eigenes Vorgehen gegen Jesus als ungerecht? Die Tat und infolgedessen auch dieses Geld des Judas konnte doch ihnen nicht als verabscheuungswürdig erscheinen! Jesus war nach ihrem Dafürhalten ein solcher, der das Volk vom wahren Gott und Gottesdienst abwendig machen wollte. Darum galt: „Habe keinen Blick des Mitleids für ihn, noch schone seiner, seine Schuld verheimlichend! Bring ihn vielmehr um!" (Dt 13, 9—10). Frey [2]) zieht deshalb die Folgerung: „Diese Bemerkung (*τιμὴ αἵματος*) ist nicht aus dem Sinne der Hierarchen geschrieben, sie verrät ihren Ursprung in der Ueberlegung des christlichen Schriftstellers. Als ein Justizmord mußte eben das Verfahren wider Jesus dessen Anhängern, den Christen, erscheinen und demgemäß auch die Handlung des Judas als eine verabscheuungswürdige. Ist somit das Geld, das Judas für seine Tat empfing, als Blutlohn bezeichnet worden, so kann es nur von christlicher Seite geschehen sein."

Sicherlich zeigt das Benehmen des Synedriums gegenüber dem reuigen Judas (27, 4), daß es sich um Judas durchaus nicht kümmerte. Das Vorgehen des Judas war auch auf jeden Fall, ob zugunsten oder zuschaden des Synedriums, ein Verrat und der Lohn dafür verabscheuungswürdig. So war für die Synedristen die Formel „Blutgeld" nicht schwer zu finden; zudem dürfen wir das echt

[1]) Strack-Billerbeck I, 1027 und 28, Flavius Josephus, Bell. Jud. 3, 8, 5.
[2]) Probleme, 70—71.

„Pharisäische“ an ihrem Gebahren nicht übersehen. Im Kleinen sind sie so genau wie im Großen gewissenlos (vgl. Mt 23, 1—36).

Bei dem gräzisierten hebräischen Worte קָרְבָּן läßt sich nicht genau sagen, ob an den eigentlichen Tempelschatz oder an einen von den dreizehn im Tempel befindlichen Geldbehälter in Posaunenform zu denken ist.[1])

Was sollte mit dem Geld nun geschehen? Die Synedristen faßten einen Beschluß und kauften den Töpferacker zum Begräbnisplatz für die Fremden (27, 7). Eine abweichende Lesart bietet Syr^{s}: „Sie kauften davon das Töpfergrundstück der Grabstätte für die Fremden“.

In der näheren Bestimmung des Ackers durch *τοῦ κεραμέως* werden wir nicht bloß die bisherige Verwendung des Grundstückes zum Betrieb der Töpferei (mit Zahn)[2]) angezeigt finden dürfen, sondern zugleich den bisherigen Besitzer des Ackers, einen Töpfer. Der bestimmte Artikel *τὸν ἀγρόν* weist auf eine allgemein bekannte Tatsache hin; dieser Acker hatte wegen des eigenartigen Kaufpreises eine so traurige Berühmtheit erlangt, was den palästinensischen Christen, für die Mt sein Ev schrieb, ganz geläufig war.

Für kultische Zwecke war das „Blutgeld“ ungeeignet; für gemeinnützige Zwecke konnte es nach jüdischen Anschauungen aber ruhig verwendet werden.[3]) So wurde der Acker als Begräbnisplatz (*εἰς ταφήν*) für Fremde, wohl für auswärtige, zugereiste Juden oder Proselyten angekauft.

Diese neue Begräbnisstätte erhielt, weil der Acker mit dem Blutgeld gekauft war, einen neuen Namen: *ἀγρὸς αἵματος* (Blutacker) und diese Bezeichnung hat sich bis zur Zeit, zu welcher das Mt-Ev geschrieben wurde, erhalten (*ἕως τῆς σήμερον* 27, 8). Der griechische Text hat nur die Uebersetzung der aramäischen Worte: *ἀγρὸς αἵματος;* die Vg bietet Haceldama, hoc est, ager sanguinis. Wahrscheinlich ist Haceldama aber Interpolation aus Apg 1, 19. Wenn gern gesagt wird, das Primäre wäre ein Acker mit dem auffälligen Namen „Blutanger“ gewesen und erst das Sekundäre die Verbindung des Ackers mit der Judaslegende, so zeigt der einfach-klare Bericht des Mt sein geschichtliches Wissen um die Genesis der neuen Bezeichnung ‚Blutacker‘. Unmißverständlich ist bei ‚Blutacker‘ an das Blut Jesu zu denken, das Judas durch seinen Verrat gleichsam an

[1]) s. Strack-Billerbeck, a. a. O. 1, 1028.

[2]) MtEv 708.

[3]) Strack-Billerbeck 1, 1029.

die Feinde verkauft hat. Ob Judas den Selbstmord auf diesem Felde verübt und hier begraben wurde, berichtet Mt nicht.

Entsprechend sonstiger Gewohnheit (im ganzen 12 mal) fügt Mt am Abschluß seiner Erzählung über das Judasende ein Reflexionszitat aus dem AT an. Das ist auch in jüdischen Schriften gebräuchlich.[1]) „Da ward erfüllt das durch den Propheten Jeremias geredete Wort: „„Und ich nahm (oder: sie nahmen) die dreißig Silberlinge, den Preis des Geschätzten, den man abschätzte, von den Kindern Israels, und ich gab (sie gaben) sie für den Töpferacker, wie mir der Herr aufgetragen““ (27, 9—10).“

Die Einführungsformel: *Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος* ist echt matthäisch (vgl. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4). Große Schwierigkeit macht aber, daß der überlieferte Mt-Text den Propheten Jeremias zitiert, obwohl er, wie schon 26, 15 die Stelle Zach 11, 12 und 13 meint. Zach 11, 12: Ich sprach zu ihnen: Wenn es euch beliebt, so gebt mir meinen Lohn; wenn nicht, so laßt es bleiben! Sie wogen dreißig Silberlinge mir zum Lohne dar. 11, 13: Da sprach der Herr zu mir: O wirf ihn hin dem Schatzmeister, den wundervollen Preis, den ich bei ihnen gelte! Ich nahm die dreißig Silberlinge und warf sie hin dem Schatzmeister im Haus des Herrn.[2])

An Erklärungsversuchen wurden hauptsächlich vorgebracht:

a) Gedächtnisfehler des Evangelisten. Diese Ansicht vertrat Augustinus (De cons. ev. 3, 7, 29);[3]) er hielt sie wenigstens für möglich, huldigte aber auch einer zweiten Ansicht. Heute vertritt sie E. Klostermann.[4]) Der Gedächtnisfehler erkläre sich dadurch, daß tatsächlich neben Zach 11, 13 auch an die Jeremiasstellen 39, 7. 9 (Erwerbung eines Ackers) und 18, 2f. (der Töpfer) gedacht ist. Wäre Mt aber nicht schon von den ersten Lesern auf diese falsche Zitation aufmerksam gemacht worden?

b) Entlehnung aus Apokryphen. Origenes[5]) bemerkt: „Unter den Schriften des Jeremias findet sich diese Prophezeiung nicht,

[1]) Strack-Billerbeck 1, 74 und Bacher, Die exegetische Terminologie in der jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1905, 1, 171.

[2]) Uebersetzung von P. Rießler, Mainz 1929, II. Bd., 1134.

[3]) CL. 43, 304—307.

[4]) MtEv, 219. Es wäre auch recht sonderbar, wenn Mt, der „Weissagungs-Evangelist“ seine Quelle irrtümlicherweise verwechselt hätte. (Dausch MtEv 335).

[5]) In Mt comm. ser. lat. 117 MG 13, 1767.

weder bei der Kirche, noch bei der Synagoge. Wenn es aber einer wissen sollte, möge er es sagen, wo es steht . . . Man soll nachschauen bei verlorenen Schriften des Jeremias, wie ja auch der Apostel Paulus öfters solche verschollene Bücher zitiert".

Hieronymus [1]) will eine solche apokryphe Jeremiasschrift gesehen haben: „Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis de Zachariae sumptum . . ." Hieronymus legt aber auf diese Erklärung selber nicht viel Gewicht; in dem Komm. zu Ps 77 vermutet er Irrtum des Mt.

Bengel hat in seinem App. critic. (S. 142) aus einer arabischen Quelle dieses apokryphe Jeremias-Stück angeführt. Ebenso wurde dieses Fragment in einem sahidischen Lektionar entdeckt. A. Resch [2]) hat darum behauptet, daß nicht Zach., sondern diese apokryphe Jeremias-Stelle die Quelle für das Mt-Zitat abgegeben habe. Mt benützt aber nie Apokryphen.

Einen anderen Ausweg versuchte Eusebius.[3]) Die Stelle Mt 27, 9—10 stand von Anfang an wirklich in dem kanonischen Buch des Jeremias, wäre aber von den Juden mit kühner Hand getilgt worden. (*εἴτε χρὴ ὑπονοεῖν περιῃρῆσθαι αὐτὰ ἐξ αὐτῆς κατά τινα ῥᾳδιουργίαν*).

R. Harris [4]) vermutet, Mt wäre einer „Zeugnis-Sammlung" gefolgt, die diese Stelle Jeremias zuteilt. Aber solche „Testimonies" sind für Mt nicht belegbar.

c) Abschreibfehler. Entweder hat, wie Eusebius als zweite Ansicht ausspricht, Mt noch richtig „Zacharias" geschrieben und ein sehr früher Abschreiber der Evangelienhandschrift irrtümlicherweise „Jeremias" gesetzt (*ἢ καὶ σφάλμα γραφικὸν γεγονέναι, τῶν ἀμελέστερον τὰ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἀντίγραφα πεποιημένων σφαλέντος τινὸς καὶ ἀντὶ μὲν τοῦ Ζαχαρίου Ἱερεμίαν τεθεικότος, ὡς δέον οὕτως ἀναγεγράφθαι*, H. E. 10, 4, 13) oder Mt hat überhaupt den Propheten nicht mit Namen zitiert, sondern nur geschrieben: ביד הנביא durch die Hand des Propheten. Der Abschreiber hat aber ביד nicht recht verstanden und in ביד eine Abkürzung von

[1]) in Mt 27, 9 ML.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte zu den Ev., Leipzig 1894, II, 334.

[3]) Demonstr. evang. 10, 4, 13 (ML 22, 8), GSA 23, VI, 463 (ed. J. A. Heikel, Leipzig 1913).

[4]) Testimonies 1, 52.

Jeremias gesehen, wobei allerdings auch hier die sehr häufige Verlesung von ר und ד unterlief. Er las statt bejad (ביד) bejer (ביר).

Die Verlesung müßte sehr früh geschehen sein; denn durch die ältesten, jetzt noch vorhandenen Handschriften (אAB usw.) ist die Lesart *διὰ Ἰερεμίου* einwandfrei bezeugt. Origenes hat daran schon Anstoß genommen; die ältesten Zeugen sind die Nazaräer durch ihr hebräisches Evangelium und apokryphen Jeremias. Der Name Jeremias fehlt in der syrischen Version, in Φ 33, 157, einigen lat (a b).

Auffallend sind bei Mt folgende Beobachtungen:

α) Bei den 12 Reflexionszitaten seines Evangeliums zitiert Mt 5 mal mit Namen Jesajas (3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14), 1 mal sicher und richtig den Propheten Jeremias (2, 17), 5 mal nennt er den Propheten nicht (1, 22 aus Jesajas, D it syr^{s} setzen Jesajas hinzu!); 2, 15 aus Oseas (syr^{s} hat Jesajas eingefügt!); 2, 23 aus Jesajas; 13, 35 aus Ps 78, 2 (א* Θal fügen hier Jesajas ein!); 21, 4 aus Zach. Mit Namen führt also Mt nur Jesajas und Jeremias ein; sonstige Propheten läßt er ungenannt. So würde es in 27, 9 durchaus nicht auffallen, wenn hier Mt entsprechend seiner sonstigen Gepflogenheit den Propheten Zach nicht nennt.

β) Interessant ist, daß in manchen Handschriften die fehlenden Prophetennamen eingesetzt sind und zwar in 1, 22 richtig, in 2, 15 und 13, 35 falsch. 22 und syr^{harcl} Randlesung bieten in 27, 9 richtig *Ζαχαρίου*. Daraus geht hervor, daß von den Abschreibern und Uebersetzern gerade an diesen prophetischen Stellen korrigiert wurde. Um so mehr könnte *διὰ Ἰερεμίου* ein ursprünglicher Abschreibefehler sein. Es hat diese These große Wahrscheinlichkeit für sich. Auch Lagrange pflichtet ihr bei.[3])

d) Verbindung und Vermischung von Zach 11, 12 mit Jer 18, 2 ff. und 32, 6 ff.[4]) Etwas Aehnliches begegnet uns in Mk 1, 2; dort ist der erste Teil der Prophezeiung aus Ex 23, 20 und Mal 3, 1, der zweite Teil aus Jes 40, 3 genommen und trotzdem

---

[1]) BZ 18 (1928), 40; J. Doeller, Die Messiaserwartung im AT, Bibl. Zeitfr. 4, Heft 6—7, Münster 1911, 61.

[2]) Fr. Wutz, die Psalmen, München 1925, Einleitung 12 und Fr. Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im AT, Berlin 1920.

[3]) L' Évangile selon S. Mt. Paris [2] 1923, 516.

[4]) Ansicht von K. A. Leimbach, Messianische Weissagungen im AT, Regensburg 1909; J. Knabenbauer, Comm. in Mt (Curs. Ser. Sacr.); J. B. Belser, a. a. O. 336.

führt Mk als Gewährsmann nur Jesajas (*ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ*) an. Es wäre Mt 27, 9 dann ähnlich zu beurteilen wie Mk 1, 2. Solche Freiheiten im Zitieren hat man sich auch sonst erlaubt.[1])

Wir dürfen sogar behaupten, der Hauptpunkt der in Mt 27, 9—10 angeführten Prophetie liegt im Ankauf eines Ackers. Dieses Moment findet sich nicht bei Zach, wohl aber bei Jer ausgesprochen: 32, 6 f. „Kauf dir meinen Acker — . . . Da kaufte ich das Ackerland und bezahlte ihm den Preis von 7 Sekel und 10 Silberlingen . . . .“ 18, 2 ff. redet von einem Töpfer, der das Material liefert. Ob bei Zach ursprünglich von einem Töpferacker (*ἀγρὸς τοῦ κεραμέως*) die Rede war, ist fraglich. Wohl hat der Masoratext אֶל־הַיּוֹצֵר (*πρὸς τὸν πλάστην* Symmachus und Aquila), aber in den Zusammenhang paßt הַיּוֹצֵר gar nicht hinein. Der Gedankengang ist der: der gute Hirte hat genug mit der Bosheit seiner Schafe und kündigt sein Hirtenamt (v. 9). Er möchte nur noch wissen, was er überhaupt in den Augen derer gilt, deren Schafe er zu betreuen hatte, welcher Abfindungssumme die Seinigen ihn noch für wert erachten. „Sie wogen 30 Silberlinge mir zum Lohne dar.“ Das ist aber ein Schmachlohn, der Preis für einen Sklaven. Darüber wird der Herr ergrimmt und gibt dem Propheten den Auftrag, dieses Geld, den „wundervollen“ lächerlichen Preis fortzuwerfen. Einen solchen erbärmlichen Lohn kann er nicht annehmen. „Und ich warf ihn in das Haus Jahves (בֵּית יְהוָה) אֶל־הַיּוֹצֵר ‚zum Töpfer‘?.“ Ohne jeden Zusammenhang und irgendwelche Gedankenverbindung taucht hier „der Töpfer“ auf. Dadurch erscheint diese Lesart verdächtig. Vielleicht eine bessere, aber auch nicht die ursprüngliche Lesart bietet die Septuaginta. Sie übersetzt *εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον* = in das Haus des Herrn „zum Schmelzofen“. *Χωνευτήριον* setzt הַיּוֹצֵק voraus. Die Verlesung von ר und ק kommt vor.[2]) Vollständig glatt und einwandfrei erscheint auch die Septuaginta nicht. Man hat darum mit Pesch, Targ Jon und unter Berufung auf Mt 27, 6 als ursprüngliche Lesart הָאוֹצָר = in die Schatzkammer vorgeschlagen. Wenn Mt sonst immer die Septuaginta vor sich hat und nach ihr zitiert, so dürfte dann klar sein, daß er hier nicht an *τὸ χωνευτήριον* des Zach, sondern an *τοῦ κεραμέως* des Jerem. denkt.

Textkritisch schwankt in 27, 9—10 *ἔδωκαν* (BCDG, Assimilation an *ἔλαβον* [als 3. Pers. Pl. aufgefaßt] und an *ἐτιμήσαντο*) mit *ἔδωκα*

[1]) Strack-Billerbeck, a. a. O. I, 92 f.

[2]) Vgl. Fr. Wutz, a. a. O. XII.

(ℵ Φ syr^{s}; Eus. Dem. ev. 10, 4, 12; hier ist ἔλαβον als 1. Pers. Sing. genommen).

Es läßt sich also auch diese These, daß Mt Zach und Jer im Auge hat, aber nur Jer ausdrücklich nennt, mit stichhaltigen Gründen belegen.[1])

2. Apg 1, 16—20.

So wie uns Apg 1, 16—20 vorliegt, bieten sich uns diese Verse als Ausschnitt einer Rede des Petrus vor einer Versammlung von etwa 120 Personen anläßlich der Apostelneuwahl dar, die in der Zeit von Christi Himmelfahrt bis zur Herabkunft des Hl. Geistes in Jerusalem stattfand. Es erhebt sich die Frage nach der Authenzitität dieser Rede: Hat Petrus die Rede genau und wörtlich so gehalten, wie sie Lk berichtet oder hat Lk die Petrusrede nur dem Sinn nach wiedergegeben oder überhaupt frei erfunden, indem er eine volkstümliche Ueberlieferung über das Judasende dazu verwendete und sie Petrus in den Mund gelegt?

A. Wikenhauser[2]) hat neuerdings gezeigt, daß die antiken Geschichtsschreiber oft ihre Helden Reden halten lassen, die durchaus nicht historisch sind. So sind die Reden bei Thukydides, Polybius, Livius freie Kompositionen.[3]) Flavius Josephus verwendet solche frei erfundene Reden (Bell. Jud. 5, 9, 3—4).

In der Apg nehmen die direkten Reden 1/4 des Buches ein.[4]) Welcher Geschichtswert kommt diesen Reden der Apg, insbesondere der vorliegenden Petrusrede 1, 16—20 zu?

A. Wikenhauser kommt zum Ergebnis: „Was die schriftstellerische Tätigkeit des Lk in Bezug auf diese Reden betrifft, so darf man sie nicht als ein bloßes Referieren im modernen Sinn auffassen. Er hat den überkommenen Stoff mit künstlerischer Freiheit gestaltet und den Reden bis zu einem gewissen Grad das Siegel seines Geistes aufgedrückt. Das zeigt schon der Sprachcharakter, der mit den erzählenden Parteien übereinstimmt, ferner Stellen wie 1, 19; 26, 10, wo der Sprecher aus der Rolle fällt.“[5]) Ebenso „erscheint

[1]) Eine sichere Entscheidung, ob These c oder d allein richtig ist, wird wohl nicht gegeben werden können. Strack-Billerbeck I, 1030 vermutet, daß der Evangelist mit „Jeremias, dem Propheten“ ganz allgemein die eigentlich prophetischen Schriften bezeichnet, an deren Anfang das Buch Jer. in alter Zeit stand. Vgl. Lk 24, 44 und Mt 2, 23.

[2]) Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, Ntl Abh. 8, 3—5, Münster 1921, 87—90.

[3]) a. a. O. 92. [4]) a. a. O. 146. [5]) a. a. O. 153.

die Annahme nicht unbegründet, daß die Petrusreden (vor den Juden) wirklich in den Grundzügen Gemeingut der Urgemeinde wurden und auf diese Weise wirklich getreu überliefert worden sind.“ [1])

Stenographisch genau hat Lk diese Rede sicher nicht wiedergegeben; denn Petrus hat wohl nicht vor dieser Versammlung, die vom Endausgang des Judas unmittelbare Kenntnis hatte, gesprochen: „Darum erhielt jenes Grundstück in ihrer Sprache (*τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν*) den Namen Hakeldama, d. h. Blutacker“. Vers 19b ist in dieser Gestalt sicher Zutat des Geschichtsschreibers Lukas, der seine mit der Sprache und Oertlichkeit von Jerusalem unbekannten Leser aufklären will.

Van Manen [2]) erklärt Apg 1, 16—20 für ein den Zusammenhang unterbrechendes Stück und von einer anderen Hand stammend als der, die das unmittelbar Vorhergehende und Folgende schrieb. Jedenfalls wird Judas mit keinem Worte wieder in der Apg erwähnt, dagegen das gesamte Volk der Juden des öfteren hart angeklagt (2, 13; 3, 13; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 10, 39; 13, 28). Die Apg wisse also nichts von Judas.[3]) W. Bousset [4]) hat auf Grund des Kriteriums des *Κύριος*-Titels eine Quellenscheidung für den 1. Teil der Apg versucht und stellt für Apg 1 auf: „Hier redet im wesentlichen der Verfasser der Apg selbst. Natürlich hat der Verfasser auch hier einige ältere Traditionen benutzt; so ist zuzugeben, daß sicher Lk eine der umlaufenden Judas-Legenden in diesem Kapitel verarbeitet hat.“ [5])

Wenn schon angenommen wird, daß Petrus in der angegebenen Zeit die Apostelneuwahl vorgenommen hat, so ist es eine recht mißliche Sache, 1, 16—20 als Interpolation von späterer Hand oder als nur rein lukanisch aufzufassen. Der Petrusrede in 1, 21—26 und Petrustat (Neuwahl eines Apostels) fehlt dann die innere Begründung und Berechtigung. Aus inneren Gründen legt sich zwingend nahe, daß Petrus bei diesem Anlaß irgendwie Judas und sein Ende erwähnt hat. Es ist darum auch nicht einzusehen, daß Lk diese Rede in 1, 16—20 frei erfunden und jetzt seinem Helden Petrus

---

[1]) a. a. O. 152.

[2]) Paulus 1, De Handelingen der Apostelen, Leiden 1890, 46.

[3]) Schläger in ZntW 15 (1914), 55—56.

[4]) ZntW 15 (1914), 148.

[5]) W. A. Cox betrachtet 1, 18—19 als Interpolation und begründet seine Ansicht damit, daß sich in 18—19 nichts von einer Reue des Judas, die tatsächlich eintrat, fände! (Interpreter IV (1907), 414—422.) 1, 18—19 setzt aber, wie noch dargetan wird, die Reue des Judas voraus!

in den Mund gelegt hat. Der Hauptsache nach muß sie historisch und zwar petrinisch sein.

Die Frage ist jetzt diese: was ist, abgesehen von der lukanischen Zutat 19b, in 1, 16—19a und 20 petrinisch und was lukanisch?

Vor allem treten Th. Zahn[1]) und R. Knopf[2]) dafür ein, daß die Verse 18 und 19 Parenthese seien, herstammend von Lukas. Sie begründen ihre Ansicht damit: es ist völlig unnötig, daß Petrus den Versammelten das Ende des Judas erzählt; sie müssen es doch alle kennen, es wäre sonst nicht erklärlich, daß innerhalb der 40 Tage, seit es geschehen, jener Acker den ständigen Namen „Blutacker" hätte annehmen können. Vers 20 mit *γάρ* hat keinerlei Anhaltspunkt in 18—19, sondern ist durch Vers 16 vorbereitet und knüpft an 16—17 an.

Während 19b durch die Fassung der Worte ziemlich deutlich als Zusatz und Ergänzung von Lukas erscheint, ist 18—19a durchaus nicht als etwaige redaktionelle Zutat gekennzeichnet. Vielmehr stellt Lukas schon formell durch *οὗτος μὲν οὖν* 18—19a als Bestandteil der Petrus-Rede dar. *Μὲν οὖν* ist die gerade in der Apg so beliebte Fortführung der Erzählung (23mal), gehört allerdings zum Stil des Lukas und läßt somit den Referenten durchblicken. Deswegen muß nicht auch schon der ganze Vers 18 von Lukas herstammen.

Für die Anwesenden war allerdings eine genaue Detailschilderung des Judas-Todes nicht notwendig. Diese wird in 18—19 auch gar nicht geboten. Auch Zahn[3]) muß zugestehen, daß inhaltlich diese Verse infolge ihrer Dunkelheit nicht eigentlich zum Verfasser der Apg, sondern zu Petrus passen, der seine Hörer nur an Bekanntes erinnert. Die brachyologische Art der Rede zeigt den auswählenden Charakter aus allgemein Bekanntem. Lassen wir Vers 18 und 19a aus der Petrusrede weg, dann haben wir in den übrigen Versen 16. 17. 20 Hinweise auf atl Weissagungen, aber kein Wort von deren Erfüllung an Judas. So sehr es zum Charakter der Petrusrede paßt, daß der Apostel wie in seinen anderen Reden[4]) (2, 16 ff.; 25 ff.; 34—35; 3, 18. 22. 26) auch hier auf das AT, auf den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes ver-

[1]) Die Apostelgeschichte des Lk ausgelegt, 1. Hälfte, Leipzig 1919, 53.
[2]) Die Schriften des NT, Göttingen, 3. Bd. ² 1917, 10.
[3]) a. a. O. 53.
[4]) A. Wikenhauser a. a. O. 152.

weist, ebenso sehr würde es auffallen, wenn er nicht angäbe, inwiefern an Judas die Schrift in Erfüllung gegangen ist. Der Schlüssel zum Verständnis der Petrusrede wird überhaupt darin liegen, daß wir die Einzelheiten von Vers 18 im Lichte der in Vers 16 angedeuteten und in Vers 20 angeführten Weissagung beschauen.

Allerdings muß noch betont werden, Vers 19a erscheint in der gegenwärtigen Fassung im Munde Petri etwas farblos und unpersönlich. Ist nicht weit naheliegender, daß der Redner ähnlich wie in seiner Pfingstpredigt 2, 14 (*τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω*) zu den Versammelten gesagt hat: „Dies ist ja euch bekannt geworden (*τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἐγένετο*)". Lukas hätte somit diesen Zusatz etwas umgestaltet.

So dürfte sich, fassen wir alle Momente vorsichtig zusammen, ergeben: die Verse 18 und 19a gehören dem Inhalte nach dem Petrus, der Form nach (*μὲν οὖν; καὶ γνωστόν* . . unpersönlich) dem Lukas an.

Die Einzelexegese der Verse 16—20 wird uns das petrinische Original noch besser zeigen.

Petrus redet den um ihn versammelten Jüngerkreis mit *ἄνδρες ἀδελφοί* an und beginnt: „Es mußte die Schrift erfüllt werden, welche der Hl. Geist durch den Mund Davids über Judas vor(her) sagte, der der Führer für die Häscher Jesu war (oder wurde)" (Vers 16).

Textkritisch schwankt *ἔδει*. Der Codex Bezae D im ursprünglichen Text, ebenso die Vg schreiben statt des Imperfekts das Präsens *δεῖ*, oportet. Th. Zahn nimmt die Sonderlesarten von D als original lukanisch; demnach wäre das Präsens das Ursprüngliche.[1]) Es läßt sich aber an dieser Stelle zeigen, daß das Imperfekt doch weit besser sich dem Gedankenzusammenhang anschließt. An Judas muß sich nicht erst die Schrift erfüllen, sondern sie hat sich schon erfüllt; was geschehen ist, hat geschehen müssen (*ἔδει*). Die Korrektur, die D hier vornahm, hängt vielleicht zusammen mit *ταύτην*, das ebenfalls D nach *τὴν γραφήν* einfügte. Das Demonstrativ befremdet, da weder unmittelbar vorher oder nachher ein Schriftwort zitiert wird. Soll aber dieses *ταύτην* einen Sinn in D (mit ihm auch

[1]) Grundriß der Einleitung ins NT, Leipzig 1928. Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas (Forschungen 9), Leipzig 1916; Zahn bezeichnet den Westerntext D als Rezension A, für Theophilus bestimmt. Dagegen hat neuerdings E. Eisentraut, Studien zur Apg, Würzburg 1924, Stellung genommen.

it und sy) haben, so dachte der Korrektor an das in 20 genannte Schriftwort. Das in 20b Besagte: „Sein Amt erhalte ein anderer!“ geht aber erst jetzt in Erfüllung. So mag er das Imperfekt ins Präsens „verbessert“ haben.

Muß aber das originale ἔδει nicht mit Ch. Sigwalt[1]) irrealiter gefaßt werden: „Es sollte die Schrift sich (an Judas) erfüllt haben .... Nachher muß dann ein ‚Aber‘ folgen, wo die Erklärung gegeben wird, weshalb das, was ‚hätte geschehen sollen‘, tatsächlich nicht eintrat.“

Grammatikalisch wäre eine solche Uebersetzung möglich. Ἔδει drückt auch aus, daß etwas, was unterblieben ist, hätte geschehen müssen (vgl. Apg 24, 19; 27, 21)[2]). Das postulierte „Aber“ (δέ) kommt in 18 nicht (Fortführung der Rede mit μὲν οὖν!). Es tritt auch, wie Ch. Sigwalt selber zugesteht, eine weittragende Verschiebung des ganzen Verständnisses dieser Stelle ein. Was hätte denn nach der Schrift in Erfüllung gehen sollen? Sigwalt antwortet: „Es hätte das Wort Davids (vom Apostolat) an Judas sich erfüllen sollen, weil er zu uns (Aposteln) gerechnet ward und erlangt hatte den Anteil dieses Dienstes“. Das Apostelamt hat aber Judas erhalten; ein Irrealis ist hier sinnlos. Wenn zudem Petrus selbst jene Stellen bei David (in Vers 20) anführt, die an Judas in Erfüllung gehen mußten, dann ist es überflüssig und unberechtigt, nach anderen Psalmstellen (etwa wie Ch. Sigwalt es will) wie Ps 16 (15), 5 μερὶς τῆς κληρονομίας vom Apostelamt oder andere Ps 41 (40), 10, die hier Petrus im Auge hätte, zu suchen. In den vom Apostelfürsten angeführten beiden Psalmstellen ist die Rede einmal „von der Verödung seiner Wohnstätte“ (Ps 69 (68), 26 = 20a), dann „von der Uebertragung seines Amtes auf einen anderen“ (Ps 109 (108), = 20b).

Daraus wird klar, daß unter dem, was der Hl. Geist durch den Mund Davids über Judas vorhergesagt hat, nicht die Verleihung des Apostelamtes, sondern die Strafe für seinen Verrat zu verstehen ist. Wäre so sehr das Apostelamt betont, dann müßten wir doch erwarten, daß Petrus es auch gleich an erster Stelle hervorhebt, etwa so: Es sollte die Schrift . . . in Erfüllung gehen an Judas, der zu uns gerechnet ward und . . . (Vers 17). Er aber wurde der Führer der Häscher Jesu (Vers 16b). Ch. Sigwalt hat anscheinend

[1]) BZ 7 (1909), 305.
[2]) W. Bauer, Gr. D. Lex. 269.

diese Auffassung (siehe oben!), aber wir dürfen nicht einfach die Sätze umstellen. So, wie Vers 16 und 17 lauten, ruht der Ton auf Judas, dem Verräter, der der Führer der Häscher Jesu wurde. „Der war ein Apostel wie wir und hatte Anteil am Dienste. An diesem abtrünnigen Apostel und Verräter Jesu mußte sich die Schrift erfüllen, daß sein ‚Platz' verödet und sein Amt ein anderer erhalten wird." Das scheint der Gedankengang Petri zu sein. Die Begründung, warum der Hl. Geist von Judas gesprochen, liegt darin, weil dieser als Apostel der Verräter Jesu geworden ist und nicht, wie A. Steinmann [1]) und J. M. Pfättisch [2]) wollen, darin, weil dieser das apostolische Amt besessen hat. Die Apposition zu Judas *τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ* . . . in 16b ist nicht lediglich Füllmaterial, herstammend von Lukas, sondern wesentlicher Bestandteil der Petrusrede. Judas mußte nicht Verräter werden, weil es so in der Schrift vorhergesagt war, sondern es ward vorhergesagt und so mußte es in Erfüllung gehen, weil er Verräter wurde. Bemerkenswert ist, daß Petrus hier nicht David, sondern den Hl. Geist als Autor einführt. Bei Judas denkt Petrus an jene Situation im Oelgarten, die Lukas in seinem Evangelium schildert: *ὁ . . . Ἰούδας προήρχετο αὐτούς*, Lk 22, 47. An die Schilderung dieser Tätigkeit des Judas schließt Petrus an: Er war uns zugezählt und erhielt den Anteil dieses Amtes (Vers 17).

Die Verknüpfung mit dem Verausgegangenen erfolgt mit *ὅτι*. Es wird gebraucht in der Bedeutung: daß, in Bezug darauf, daß; weil, sodaß u. a. Auch dient es zur Einführung der direkten Rede (als *ὅτι* recitativum) und von Schriftworten (Mk 12, 19; Mt 2, 23; 26, 16; Lk 2, 23 u. a.).[3]) Dürfte nicht auch hier *ὅτι* als solches *ὅτι* recitativum gefaßt werden? Im Deutschen stünde dafür einfach Doppelpunkt. In Vers 16b hat Petrus den Verräter Judas genannt. Von 17 an will er verschiedenes von ihm aussagen. Wir hätten demnach zu übersetzen: „. . . an Judas, dem Führer der Häscher Jesu: Er war zu uns gezählt und erhielt den Anteil dieses Amtes". Cod. D liest statt *καὶ ἔλαχεν: ὃς ἔλαχεν*. Die Vg hat *ὅτι* mit dem Relativpronomen qui (relativische Anknüpfung) wiedergegeben. Alle jene gekünstelten Versuche, durch *ὅτι* ein kausales Verhältnis eingeleitet zu sehen, wären überflüssig. A. Steinmann [4]) will mit *ὅτι*

[1]) Apg übersetzt und erklärt, Bonn ² 1916, 19.
[2]) BZ 7 (1909), 306.
[3]) W. Bauer, a. a. O. 936 und Blaß-Debr. § 394, Radermacher 196 f.
[4]) a. a. O. 19.

einen kausalen Zusammenhang mit Vers 16, J. M. Pfättisch [1]) sogar mit Vers 20b herstellen. Letzterer sagt: „Die Beziehung, die zwischen dieser Begründung (Vers 17) und der an zweiter Stelle angeführten Prophetie: Sein Vorsteheramt erhalte ein anderer!, besteht, ist unverkennbar. Darum ist der Sinn: weil er das Apostelamt erhalten hat, muß an ihm erfüllt werden: sein Amt erhalte ein anderer". Er findet aber selber es merkwürdig, daß diese Begründung (Vers 17), die auf die zweite Prophetie geht, an die erste Stelle gesetzt ist.

In chronologischer Aufreihung betont der Redner Petrus im Hinblick auf die beiden Psalmstellen, die ihm im Geiste vorschweben (Vers 20), einzelnes aus dem Judas-Leben und Judas-Ende. Vers 17 hat, was für 20b wichtig ist, dessen Apostelamt erwähnt. Vers 18 wählt einiges aus dem Ende des Verräters aus. „Dieser also hat einen Platz aus dem Lohne der Sünde erworben, und kopfüber gestürzt, barst er mitten auseinander und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet". Die Verse 18 und 19a korrespondieren mit 20a.

Eine allseitig befriedigende Erklärung von *ἐκτήσατο χωρίον* kann, wenn dazu Mt 27, 7 herangezogen wird, nicht leicht gegeben werden. Wie der Text in Apg 1, 18 lautet, heißt es: Judas erwarb sich um den Lohn für den Frevel ein Grundstück. Nach der ebenso klaren Angabe von Mt hat Judas aber das Geld weggeworfen und sich erhängt. Die Hohenpriester fanden das „Blutgeld" und kauften (*ἠγόρασαν τὸν ἀγρόν*) einen Acker (Töpferacker). Sicherlich darf ein Unterschied in *ἠγόρασαν* und *ἐκτήσατο* gesehen werden. *Ἠγόρασαν* bezeichnet die eigene aktive Betätigung des Kaufes, wie eben die Hohenpriester einen solchen gemacht haben. Im NT kommt *κτᾶσθαι* 7mal vor und hat z. B. in Apg 8, 20 und 22, 28 die Bedeutung von „kaufen". *Ἐκτήσατο* läßt aber auch jene Vorstellung zu: Judas gab bloß das Geld her und ein anderer kaufte für ihn ein. Dieser Fall läge vielleicht hier vor; nur fehlt die beiderseitige Absicht. Judas gab das Geld nicht in der Absicht her, daß die Synedristen damit einen Acker für ihn kauften und die Synedristen hatten mit ihrem Ackerkauf nicht die Absicht, für Judas einen Acker zu erwerben. Für Petrus aber, der die vorgefallenen Tatsachen unter einem anderen, höheren Gesichtspunkt anschaute, konnte die Sachlage so erscheinen: Judas hat sich unabsichtlich mit Hilfe des Synedriums um seinen Verratslohn einen

[1]) a. a. O. 306.

Acker erworben. Aber — so ist der weitere Gedanke von Petrus — er, der bisher immer so geld- und besitzgierig gewesen, hatte keinen Nutzen davon: er starb sogleich mit allen Zeichen einer schrecklichen Strafe: er stürzte kopfüber, barst mitten entzwei und seine Eingeweide traten heraus.

Dürfen wir so den Gedankengang von Petrus auffassen, dann ergäbe sich auch, warum der Redner nicht den Selbstmord durch Erhängen (vgl. Mt 27, 5) erwähnt. Die Pointe seiner Gedankenführung wäre verloren, hätte Petrus gesagt: er hat sich ein Grundstück . . . erworben, hing sich auf . . . Hatte er das erstere getan, dann erwartet doch Jedermann, daß er sich des Genusses dieses Erwerbes erfreut und nicht sich selbst aufhängt. Petrus will aber betonen, daß Judas sich seiner neuesten, unabsichtlich betätigten Erwerbung nicht erfreuen konnte. Wenn darum die negative Kritik[1]) aus Apg 1, 18 ein reueloses, geruhsames Weiterleben des Judas, dem später durch einen Unglücksfall ein Ende bereitet wurde, herausliest, so verkennt sie ganz die Leitgedanken der Petrusrede.

Warum kommt Petrus aber überhaupt in diesem Zusammenhang auf einen „Grundstückerwerb" zu sprechen? Eine gangbare Begründung dafür ergibt sich aus der vorschwebenden und in 20 angeführten Prophetie von *ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ* . . . Petrus will seinen Zuhörern, die sich über die Vorfälle klar sind, ganz kurz zeigen, wie Judas zu einer Art von *ἔπαυλις* = Landgut, Wohnstätte gekommen ist. Ausschließlich im bildlich-übertragenen Sinn dürfen wir *ἔπαυλις* (= etwa als „Platz im Apostelkollegium") nicht nehmen, da ja sein „Platz" nicht öde, leer bleiben soll, sondern gerade jetzt wieder besetzt wird.[2]) Selbstverständlich sind *χωρίον* und *ἔπαυλις* nicht identisch, lassen sich aber zusammenbringen als „Bauplatz" und „Bau" oder noch allgemeiner als „Besitz". In den Reflexionszitaten des NT gewahren wir vielfach eine solche dehnbare, weitere Auffassung atl Weissagungsworte (vgl. Mt 2, 23). Apg 1, 20 ist auch ein solches Reflexionszitat von Petrus.

Judas hat sich einen Besitz (*χωρίον-ἔπαυλις*) erworben, aber er hatte nichts davon: er starb sogleich. Der Platz ward und blieb verödet und auf einem solchen Platz, dessen Besitzer so schrecklich geendet, siedelt sich niemand an.

---

[1]) schon Th. Keim, Geschichte Jesu v. N., Zürich 1872, III, 453.

[2]) s. auch J. M. Pfättisch, a. a. O. 307.

Wenn sich eine solch sinnvolle Verkettung von 18 und 19 mit 20a herausstellen läßt, so ist um so wahrscheinlicher, daß Petrus nicht bloß 20a und b, sondern auch 18 und 19a gesprochen hat. *Ἐκτήσατο χωρίον* = „er erwarb sich ein Grundstück . . .", konnte Petrus ohne Bedenken bei seinen Zuhörern sagen, ohne mißverstanden zu werden.

Als weitere Erklärungsversuche von *ἐκτήσατο* wurden vorgebracht: *Ἐκτήσατο* = in Kaufverhandlungen stehen (Ch. Sigwalt)[1]). Von Petrus wird nach Apg dann lediglich gesagt, daß Judas über den Acker im „Handel war", den die Pharisäer als seine soidisants Erben „abschlossen" (*ἠγόρασαν*). Beda Venerabilis[2]) will possedit im Sinne von possidere fecit nehmen, was aber recht gekünstelt ist. Uebrigens ist der griechische Urtext maßgebend, nicht die Vg, die *ἐκτήσατο* ungenau mit possedit wiedergab. Einige Codices[3]) haben richtig adquisivit. Knabenbauer[4]) will hier eine Ironie finden: etwas so Erbärmliches habe Judas sich für sein Apostelamt erworben! Die Rede Petri verträgt aber nicht eine solche Ironie.

Neuestens hat J. Sickenberger[5]) einen anderen Weg vorgeschlagen. „Wenn auch *ἐκτήσατο* von allen griechischen Hss bezeugt ist . . ., so könnte hier ein alter Hörfehler vorliegen. Die gesamte äußere Ueberlieferung dürfte in diesem Fall beiseite geschoben werden." Weiterbauend auf K. Krumbachers Abhandlung: *KTHTOP*[6]) sieht J. Sickenberger in *ἐκτήσατο* ein ursprüngliches *ἐκτίσατο* versteckt. Es wäre ein durch den Itazismus verschuldetes Verhören anzunehmen. *Κτίζεσθαι* = *κτίζειν* hat aber schon bei Pindar die Bedeutung von „stiften". Judas wäre demnach nicht als „Besitzer" oder „Erwerber" des Ackers, sondern als „Stifter" des berüchtigten Blutackers anzusehen; die Hohenpriester sind die „Käufer" des Ackers.

Sicherlich hat diese Hypothese das voraus, daß sie auf einfachstem Weg die Schwierigkeiten löst. Die Bewegung des Itazismus war um die Zeit von Christi Geburt zwar im Gange, aber noch lange nicht abgeschlossen. Die Sprache der Gebildeten hat *η* und *ι*

[1]) BZ 9 (1911), 399.
[2]) Super Acta Apostolorum Expositio, ML 92, 944 B.
[3]) so Cod. C (Canensis) und T (Toletanus).
[4]) Comm. in Act. apost., Paris 1899, 34.
[5]) BZ 18 (1928), 69—71.
[6]) Indogermanische Forschungen 25 (1909), 393—421.

noch sehr deutlich auseinandergehalten, was in der Vulgärsprache zwar nicht immer der Fall war.[1]) Man muß dann in Kauf nehmen, daß Lukas wie seine Quelle, ektisato in dem schwerer verständlichen *ἐκτήσατο* = erwerben auffaßten. An einen Hörfehler durch einen späteren Abschreiber der Apg könnte wohl gedacht werden. Für gewöhnlich wurden die Handschriften nach Vorlage abgeschrieben, aber auch durch Niederschrift nach Diktat hergestellt. Schreibfehler sind darum häufig; Hörfehler seltener.[2])

Strikte beweisen läßt sich ein Hörfehler für *ἐκτήσατο* nicht. Vielleicht ist auch die ganze Hypothese gar nicht notwendig, wenn *ἐκτήσατο* in dem oben angeführten erweiterten Sinn genommen werden darf.

Mit „Lohn für den Frevel" ist auf die dreißig Silberlinge hingespielt. D t sy^{h}sa ergänzen *ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας* durch *αὐτοῦ*.

Vom Ende des Verräters gibt Petrus zunächst an: *πρηνὴς γενόμενος* = indem er vornüber stürzte. *Πρηνής* heißt schon seit Homer kopfüber geneigt, vorwärts.[3]) Textkritisch ist hier *πρηνής* in allen griechischen Hss bezeugt. Aber schon auf Papias[4]) geht der Versuch zurück, *πρηνὴς γενόμενος* im Sinne von *πρησθείς* (von *πρήθω* durch Blasen anschwellen[5]) und *πίμπρημι*, von einem inneren Brand verzehrt werden, von Fieber glühen, aufgetrieben werden, anschwellen, vgl. Apg 28, 6 *πίμπρασθαι*)[6]) zu nehmen. Euthymius Zigabenus[7]) stellt als gleichwertig zusammen: *καὶ πρηνὴς γενόμενος εἴτουν πεπρησμένος*. F.H. Chase[8]) hat neuerdings als Uebersetzung von *πρηνὴς γενόμενος* = „von entzündlicher Schwellung befallen" vorgeschlagen. Diese Uebersetzung wird jetzt vertreten von A. v. Harnack,[9]) E. Nestle,[10]) H. H. Wendt,[11]) G. Hoennike,[12]) J. Moffat,[13]) J. R. Harris,[14]) E. J.

[1]) L. Radermacher, Ntl Grammatik, Tübingen [2] 1925, 41.
[2]) H. J. Vogels, Handbuch der ntl Textkritik, Münster 1923, 183.
[3]) W. Bauer, a. a. O. 1124; Passow, a. a. O.
[4]) Papiasfragment bei Apollinaris.
[5]) Passow, a. a. O.
[6]) W. Bauer, a. a. O. 1053.
[7]) Komm. zu Mt, MG 129, 705.
[8]) JThSt 13 (1912), 278—285. 415. ZntW 19 (1919/20), 179 f.
[9]) ThLZ 37 (1912), 235—237.
[10]) ET 23 (1912), 331 f.
[11]) zu Apg 1, 18, in Meyers kr.-ex. Comm., 3. Abt, Göttingen 1913.
[12]) zu Apg 1, 18, Die Apg erklärt, Leipzig 1913.
[13]) The New Testament, London 1913, Translation.
[14]) American Journal of Theol. 18 (1914), 127—131.

Goodspeed.[1]) Diese Bedeutung von *πρηνὴς γενόμενος* läßt sich aber sprachlich nicht ausreichend sichern.[2]) A. v. Harnack möchte einen medizinischen Fachausdruck darin finden.

Fr. Steinmetzer[3]) deutet *πρηνὴς γενόμενος* als „rücklings gestürzt". Der griechische Ausdruck lautet aber dafür: *ὕπτιος, ὑπτιόω*. Statt wörtlicher Uebersetzung gibt die Vg eine freie Uebertragung: suspensus (vgl. Mt in Vg: laquo se suspendit).

Was hat man sich unter *πρηνὴς γενόμενος* = indem er vornüber stürzte, zu denken? Sicher das eine nicht, daß Judas dadurch freiwilligen Selbstmord beging, daß er sich kopfüber (etwa in eine der Töpfergruben am Bergesabhang, wie Ch. Sigwalt[4]) meint) stürzte. Dagegen spricht die passive Zeitform; die mediale müßte mit *ποιεῖσθαι* gebildet sein. Für uns ohne Parallelbericht von Mt völlig dunkel, für die damaligen Zuhörer aber ohne weiteres klar, läßt Petrus in Schwebe, ob jenes *πρηνὴς γενόμενος* vor oder nach dem Tode des Judas eintrat, ob durch einen unglücklichen Sturz oder nach dem Erhängen durch Sturz der Leiche. Petrus sagt im weiteren nur, was nach dem Sturze am Judas-Leibe geschah: er barst mitten entzwei und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet.

Mehr als Vermutungen lassen sich über die Art und Weise, wie sich das in 18 Berichtete vollzogen hat, nicht aufstellen. E. Locard[5]) hat ein medizinisches Gutachten über die Todesart des Judas abgegeben und glaubt, Judas sei das Sich-Erhängen nicht geglückt. Später habe er dann einen zufälligen oder auch freiwilligen Sturz erlitten. Man hat sich schon gefragt, ist ein Platzen des Leibes bei dem Sturz eines Lebenden oder eben Verstorbenen möglich? Ein Professor der medizinischen Fakultät in Innsbruck[6]) versichert, bei einem Lebenden oder eben Verstorbenen sei dies sehr schwer anzunehmen, wohl aber bei einer schon verwesenden Leiche. Ist dies richtig, so ist Petrus ein Zeuge dafür, daß Judas schon länger tot war, ehe dieser Sturz eintrat. Nach Joh. Warnecius[7]) sei der

[1]) The New Testament, Chicago 1923, Translation.
[2]) s. W. Bauer, a. a. O. 1124; Th. Zahn, Forschungen 6, 153 f; 9 (1916), 331—333; A. D. Knox, JThSt 25 (1924), 289 f.; J. Cadbury in JBL 45 (1926), 192 f.
[3]) Zeitenwächter, Prag 1928, 27.
[4]) BZ 9 (1911), 399.
[5]) Archives d'anthropologie criminelle (1904).
[6]) mitgeteilt von P. Holzmeister unter dem 1. 8. 1912 an A. Steinmann; s. Komm. zu Apg, Bonn 1916, 231.
[7]) De suspendio Judae, Jenae 1761.

Strick, an welchem sich Judas aufhängte, sofort oder später durch die Last abgerissen. Der hl. Bernhard[1]) vermutet, daß der Strick den Hals des Judas durchschnitt. B. Calixtus[2]) und Isaak Casabonus[3]) denken daran, daß Judas, um gleich tot zu sein, sich vom Baum herabfallen lassend, einen Schwung gab, wodurch der Strick den Hals zerschnitt. Schon Augustinus[4]) hat gegen Felix geschrieben: et collum sibi alligavit et dejectus in faciem . . . U. Holzmeister[5]) sagt: „Was ist natürlicher, als . . . anzunehmen, daß das grausige Nachspiel entweder als Wirkung des großen Erdbebens am Auferstehungstage erfolgte oder beim Versuche, die Leiche abzunehmen und zu begraben." Es könnte aber der Sturz schon beim Erdbeben, das beim Tode Jesu Jerusalem erschütterte, stattgefunden haben. Fr. Steinmetzer[6]) erklärt das „Rücklings-Stürzen" so: Judas hat den Strick an einem niedriger gelegenen Punkt auf der Südseite des Hinnontales befestigt, so daß zwar durch das Gewicht seines Leibes die Kehle zugeschnürt, nicht aber die Füße vom Erdboden weggehoben waren. Der Ast brach und so erfolgte der Tod des Judas durch das „Rücklings"-Abstürzen.

J. Belser[7]) weiß: „Judas erhängte sich am Morgen des Kreuzigungstages Jesu südlich von Jerusalem, im Hinnontal, mittels eines Strickes an einem Feigenbaume; als er geendet, zerriß der Strick (oder der Ast, an welchem der Strick befestigt war); der entseelte Leichnam fiel herunter auf den Bauch; dieser barst mitten entzwei, und die Eingeweide wurden ausgegossen."

Andere dachten daran, daß der Leichnam auf einen größeren, scharfen Stein fiel, wodurch die Bauchdecke aufgeschlitzt wurde.

Mit der Bemerkung, daß die Zuhörer das grausige Endschicksal des Verräters selbst genugsam kennen, da es ja stadtbekannt sei, schließt der Redner seinen kurzen Hinweis auf das Judas-Ende (19a): es wurde allen Einwohnern von Jerusalem bekannt. ℵ*D hat als Verbindung von 19a mit 18 ὅ. Wir haben es demnach nicht mit einer dunklen Sage, sondern mit allbekannten Tatsachen zu

---

[1]) Sermo in Ps 91, ML 183, 198.
[2]) Conc. quatuor Evang. Script. lib. 7, c. 10, p. 390.
[3]) Excit. ad Ann. Baron. sect. 69 p. 598.
[4]) C. Felic. manich. 1, 4, ML 42, 522.
[5]) ZkTh 39 (1915), 337.
[6]) a. a. O. 27.
[7]) Leidensgeschichte 335.

tun; das sollte doch zur Vorsicht mahnen, wenn man so leichthin nur von „Judas-Legenden“ sprechen will.

19b stammt in den Worten *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν* und *τοῦτ᾽ ἔστιν χωρίον αἵματος* sicher, in den übrigen Angaben sehr wahrscheinlich von Lukas. 19b steht in genauer Parallele mit Mt 27, 8; Mt führt den Satz selbständig mit *διὸ ἐκλήθη*, Lk abhängig mit *ὥστε κληθῆναι* ein. „Daher wurde jener Platz in ihrer eigenen Sprache Akeldama, d. h. Blutland genannt! *Ἰδίᾳ* fehlt in B*אD lat. Verschieden ist auch die Schreibung von *Ἀκελδαμάχ*[1]): א A *Ἀχελδαμάχ*, B *Ἀκελδαμάχ*, D *Ἀκελδαιμάχ*, E *Ἀκελδαμάκ*, C 58, 137 *Ἀκελδαμά*. Letztere Schreibung ist wohl gelehrte Emendation, die Lesart in D eine Verschreibung. Das *χ* in der Transkription am Schlusse in א ABD braucht uns nicht befremden. Es bezeichnet, daß das Wort im Griechischen nicht deklinierbar ist, vgl. *Σειράχ* = סִירָא; *Ἰωσήχ* = יוֹסִי (Lk 3, 26). Es ist darum der Versuch von E. Klostermann[2]) ungerechtfertigt, von *Ἀκελδαμάχ* auf ein ursprüngliches *κοιμητήριον* חֲקַל דְּמָךְ = Totenfeld zu schließen, wobei דְּמָךְ *(κοίμησις)* oder דָּמֵךְ *(κοιμώμενος, κοιμηθεῖς)* mit דָּם (Blut) verwechselt wurde. Mt und Lk haben die gleiche Uebersetzung *ἀγρὸς αἵματος* Blutacker *χωρίον αἵματος* Blutland. J. Munro[3]) glaubt zwischen *ἀγρός* und *χωρίον* scharf unterscheiden zu müssen, was aber bei dem gemeinsamen aramäischen Grundwort חֲקַל דְּמָא nicht notwendig ist. Gegen die Ansicht E. Klostermanns spricht auch: Mt gibt zwar an, daß der Acker *εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις* gekauft worden ist; er wäre nach Klostermann auf der richtigen Spur und doch übersetzt er „Blutacker“.[4])

Ἀκέλδαμαχ ist Transkription des aramäischen חֲקַל דְּמָא.

Warum wird nun in Apg 1, 19b jener Platz „Blutland“ genannt? Vielfach antwortet man, der Name komme her vom Blute des Judas, das hier vergossen wurde und sieht dann einen Widerspruch mit Mt, wonach der Acker wegen des Blutes Jesu so genannt wurde. *Ὥστε κληθῆναι* hängt ab von *καὶ γνωστὸν ἐγένετο* . . . Bekannt wurde in Jerusalem nicht bloß, daß Judas ein so schreckliches Ende genommen sondern auch die Geschichte mit dem Ackererwerb (18). So wußte man in Jerusalem auch vom ‚Blutgeld‘. Mit keinem Worte

[1]) Th. Zahn zu 1, 19b, 56; Strack-Billerbeck 1, 1029.
[2]) Probleme im apost. Text, 1883, 61.
[3]) The death of Judas, E I, 24 (1912), 235—236.
[4]) Th. Zahn, Apostelgeschichte I, 56.

redet Petrus von dem Blute des Judas; er sagt nur, daß seine Eingeweide heraustraten. So ist die Behauptung, in der Apg heiße der Acker „Blutacker" wegen des Blutes des Judas, nur in den Text hineingelesen.

Nachdem Petrus die Erfüllung der Schriftworte an Judas seinen Zuhörern kurz gezeigt, nennt er sie im weiteren Verlauf seiner Rede ausdrücklich: „Es steht nämlich im Buche der Psalmen geschrieben: Seine Wohnstätte soll öde werden und kein Bewohner soll auf ihr sein, und: Sein Vorsteheramt erhalte ein anderer." Das erste Psalmwort ist aus Ps 69 (68), 26 mit leichter Abänderung genommen (nach der Septuaginta). Statt *αὐτῶν* nimmt Petrus mit Beziehung auf Judas den Singular *αὐτοῦ*; *ἐν τοῖς σκηνώμασιν* läßt er, weil hier überflüssig, weg.

Das zweite Psalmwort aus Ps 109 (108), 8 (M) besagt, es muß Ersatz für den abgefallenen Judas geschaffen werden. Für *λάβοι* verwendet Petrus *λαβέτω*.

Beide Schriftworte sprechen im Wesen die Strafe für den Verrat des Judas aus: sein Endschicksal wird so schrecklich sein, daß niemand etwas von ihm und von dem, was mit ihm zusammenhängt, wissen will und sein Apostelamt wird ein anderer erhalten. Judas ist, wie Petrus später sagt, vom Apostelamte abgefallen und seinem eigenen Schicksal verfallen (Apg 1, 25). Dem *τὸν τόπον τῆς διακονίας* . . . ist antithetisch *εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον* gegenübergestellt. *Τόπος ὁ ἴδιος* ist der ihm für den Verrat zukommende, gebührende, verdiente Ort = Ort der Strafe, des Unheils. Daß Judas durch dieses Petruswort sogleich der Hölle überantwortet ist, besagt dieser Ausdruck nicht.

Der Weissagung entspricht die Erfüllung. Wir gewahren dabei in dem ersten Teil der Petrusrede (1, 16—20) folgenden Aufbau:

a) der Ankündigung der Weissagung in 16 folgt in 17—19a die Erfüllung der Prophetien an Judas;

b) Vers 20 führt die Schriftworte, die in Erfüllung gegangen sind, wörtlich an; dabei entspricht *γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν* dem Vers 16, das erste Psalmwort dem Vers 18—19a, das zweite Psalmwort dem Vers 17. Wir dürfen darum in der Verknüpfungspartikel *γάρ* nicht bloß auf 16—17,[1]) sondern auch auf 18—19a Bezug genommen sehen.

[1]) vgl. Th. Zahn, Apg 53; R. Knopf, a. a. O. 10.

3. Das Verhältnis von Apg 1, 16—20 zu Mt 27, 3—10.

Neben der Verschiedenheit der Darstellungen, die vielfach noch übertrieben wird, dürfen die gemeinsamen Berührungspunkte beider Berichte nicht unterschätzt werden. Auf die dreißig Silberlinge bei Mt weist die Apg mit dem Ausdruck *ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας* hin. In beiden Referaten hören wir von einem Ackererwerb und dem Blutacker. Beide bringen Angaben über das Ende des Judas. Mt mehr in ruhig historisch-referierender Art, Petrus in rhetorischer Aufmachung.

Wir dürfen auf eine literarische Abhängigkeit voneinander wohl nicht schließen. Sonst hätten sich die beiden Schriftsteller weit besser angeglichen. Beide Referate erscheinen als selbständige, voneinander unabhängige Darstellungen. Es kann darum Apg 1, 16—20 nicht als die jüngere, weil fortgeschrittenere, und Mt 27, 3—5 als die ältere Form der Erzählung, wie R. Knopf[1]) es will, angesprochen werden. Das kann aber gesagt werden: beide Darstellungen müssen auf ersten Quellen beruhen, wenn sie bei gegenseitiger Unabhängigkeit eine doch wesentlich tatsächliche Uebereinstimmung zeigen. Dadurch wird auch die Geschichtlichkeit des Vorfalles um so mehr erhärtet.[2])

An eine gemeinsame schriftliche Quelle, die Mt und Lk benützt hätten, ist aus obigen Gründen auch nicht zu denken. Die Differenzen wären nicht erklärlich. Entweder müßte diese postulierte Quelle die Rede des Petrus enthalten haben oder sie war nur einfacher Bericht über das Judas-Ende. Im ersten Fall hätte Mt die Rede in einen Bericht umgeformt und umgestellt, im zweiten Fall Lk den Bericht in eine Rede des Petrus gekleidet.

Zu beiden Annahmen fehlt uns aber jede Berechtigung. Des öfteren werden die Apostel untereinander über ihren ehemaligen Apostel Judas gesprochen haben. So dürfen wir im Mt-Bericht die urapostolische Ueberlieferung erblicken.

Als Nichtaugenzeuge und Nichtapostel war dagegen Lk auf anderweitige Quellen angewiesen. Die Antwort auf die Quellenfrage hängt davon aber ab, ob in 18—19a die petrinische Rede oder nur lukanische Zutat, ferner ob zwischen Mt 27, 3 f. und Apg 1, 18 Gegensatz oder Ausgleich gesehen wird.

---

[1]) a. a. O. 10.

[2]) Th. Zahn, Apg 55.

Ist Apg 1, 18—19 Einkleidung des Lukas, dann hat A. Steinmann[1]) recht, wenn er in der Apg den Niederschlag der populär-jerusalemischen Auffassung des Judas-Endes wiederfindet. Lukas hätte die in Jerusalem umlaufende Judasende-Tradition in die Petrusrede hineingearbeitet. In 1, 16—20 wäre petrinischer Grundstock die mit Berufung auf die Psalmstellen betonte Notwendigkeit der Wahl eines Ersatzmannes für Judas (1, 16. 17. 20).

Unsere Untersuchungen über 1, 18. 19a haben es wenigstens sehr wahrscheinlich machen können, daß wir es inhaltlich mit der Petrusrede zu tun haben. Dann haben wir in 1, 18. 19a nicht eine populär-jerusalemische Tradition, sondern die petrinische Auffassung. Diese weicht aber von der matthäischen nicht ab. Die anders geartete Auswahl der Endereignisse bei Petrus hängt innerlich zusammen mit seinen oratorischen Leit- und Zielgedanken. Mt erzählt die letzten Geschehnisse bis zum Selbstmord durch Erhängen, Petrus betont die schreckliche Strafe, die am toten Judasleib sich noch vollzog. Petrus will doch auf die schon im AT geweissagte Strafe Gottes für den Verräter Judas seine Zuhörer aufmerksam machen. Diese zeigte sich aber nicht im Selbstmord — diese Strafe hat sich Judas selbst gegeben! — sondern in dem grausigen Schicksal des Judasleichnams nach dem Selbstmord. So dürfen wir sowohl bei Mt wie in Apg 1, 18. 19a die apostolische Tradition über das Judasende sehen. Lukas brauchte deswegen den Inhalt der Petrusrede nicht gerade von Petrus oder einem der Apostel selbst erfahren. Es konnten auch irgendwelche von den damals versammelten 120 Personen (Jünger Jesu) als Quelle für Lukas gedient haben.

[1]) Apg 20.

Rückblick.

Wenn bei der Ueberschau der untersuchten Probleme und der gewonnenen Resultate gesagt werden muß, daß so manches Fragezeichen noch besteht und vieles nur als Wahrscheinlichkeit hingestellt werden konnte, so darf dort nicht geleugnet werden, daß die ntl Texte über Judas durchaus zuverlässig und objektiv-sachlich sind. Es ergibt sich sowohl aus der petrinisch-synoptischen wie johanneischen Form der Judaserzählung ein einheitliches, wenn auch mangels ausreichender Quellen lückenhaftes Bild vom Judas-Leben und -Ende. Die ntl Autoren wollen Geschichte bieten, wenn sie auch nicht die ganze Judas-Geschichte erzählen.

So dürfen wir zusammenfassen: Judas stammte wohl aus Karioth im südlichen Judäa; sein Vater hieß Simon. Einige Zeit schon als freiwilliger Jünger bei Jesus, wurde Judas mit anderen elf vom Meister als Apostel auserwählt. Judas blieb bei Jesus, auch dann, als er den Worten seines Lehrers nicht mehr glauben wollte. Im Apostelkollegium bekleidete er das Amt eines Kassenverwalters, ließ sich dabei allmählich zu Diebereien an Almosengeldern hinreißen. Geldsucht trieb ihn zum heuchlerischen Murren gegen die salbende Maria von Bethanien, aber auch zu gefährlichen Verhandlungen mit dem Synedrium zwecks etwaiger Auslieferung Jesu. Zudem war jeder gute Jude im Namen der mosaischen Religion und der Volkssicherheit aufgefordert, beim Synedrium Auskunft über das Verweilen Jesu zu geben. Jesus kannte und warnte Judas, der sich schließlich vom Synedrium zum Verrat mit Geld binden ließ. Beim rituellen Paschamahl nahm Judas teil, wurde während dieses Mahles von Jesus entlarvt und mit Uebergabe des ‚Bissens' entlassen, bevor der Meister das ntl Mahl, die Eucharistie, stiftete. Judas stellte sich seinen Auftraggebern und erhielt vom Synedrium bewaffnete Mannschaft zur Gefangennahme Jesu. Mit dem verabredeten Kuß überlieferte der gegenüber Jesu völlig kalt und ungläubig gewordene

bisherige Apostel seinen Meister. Bald erfüllte den Verräter eine rein natürlich-menschliche Reue und Beschämung; vom Verrat, Sündengeld und Synedrium wollte er nichts mehr wissen; aber auch die Synedristen ließen ihn fallen. Er verzweifelte und nahm sich durch Erhängen selbst das Leben. Am Leichnam zeigte sich noch die strafende Hand Gottes.

Personen-Verzeichnis.

Abbot E. A. 162
Abraham A. S. Cl. 46
Aeschylus 166
Albertz M. 60
Ambrosius 31
Anastasius Sinaita 147
Andersen A. 64
Aphraates 36, 139, 166
Apollinaris 166, 183
Aristides 57
Auchen-Mösinger 37, 38
Augustinus 33, 84, 133, 135, 139, 140, 147, 170, 185

Bacher 170
Bardenhewer 23, 22, 27, 47, 126, 133, 135
Baronius C. 126
Bartmann 79
Bauer W. 60, 82, 93, 96, 117, 118, 124, 125, 132, 135, 145, 151, 155, 167, 178, 179, 183, 184
Baur Chrys. 26
Beda Venerabilis 140, 182
Beer G. 143, 144, 145, 149
Bellator 23
Belser 98, 99, 126, 130, 134, 135, 137, 138, 143, 146, 153, 155, 162, 163, 172, 185
Benedikt XIV. 148
Bengel 171
Berendts A. 102
Bernhard 24, 119, 120, 128, 129, 130, 134, 135, 137, 138, 139, 142, 146, 148, 150, 185
Berning 145
Bert G. 36
Bertram G. 60, 64, 71, 90, 158
Bickell G. 37, 145
Bisping 139
Blaß F. Debr. 112, 115, 153, 155, 179
Bonnet M. 41
Bonwetsch 24
Bousset W. 87, 175
Budge W. 75
Buhl 77
Bultmann R. 60, 90, 158, 160
Brandt W. 58
Bruder C. H. 135, 161

Calmet 147
Cadbury J. 184
Callixtus B. 185
Casabonus J. 185
Celsus 20, 21
Chase F. H. 183
Chrysostomus 26—31, 44, 87, 130, 139, 140, 147
Comestor P. 140
Conybeare F. C. 44
Cornel N. 48
Corssen P. 118
Creizenach S. Th. 46, 49
Cyrill von Alexandrien 147, 130, 136, 139
Cyrill von Jerusalem 25, 26, 130, 139
Cyrillonas 37, 38, 131, 147, 148
Cyprian 139

Dante 44
Dalman G. 77, 145
Daub K. 51
Dausch P. 86, 89, 96, 132, 155, 165, 170
Deißmann A. 105, 155
Delitzsch Fr. 172
Dibelius M. 60, 87, 160
Dionysius 139
Dobschütz E. 43

Döller J. 159, 172
Dörr F. 163

Ephräm d. Syrer 37, 38, 139, 147, 149, 166
Epiphanius 47
Euringer S. 37
Eusebius 24, 25, 44, 70, 136, 139, 166, 170, 171
Euthymius 87, 155, 166, 183
Eisentraut E. 117

Fascher E. 60
Feddersen F. A. 51
Feigel K. 58, 64, 67, 100, 103, 159, 160, 167
Felder Hil. 79
Felix 185
Felten Jos. 102, 104
Flavius J. 152, 168, 174
France A. 51
Frey J. 89, 91, 93, 102, 160, 163, 164, 167, 168
Frischkopf 133
Fritsche 155
Funk F. 29, 35, 36, 40, 165, 166

Geibel E. 51
Goethe 50
Grimm J. 95, 126
Guibertus 140
Goodspeed 184

Haase F. 42, 50
Haneberg 147, 149
Hanna 50, 51
Harden 52
Harnack A. 183, 184
Harris R. 171, 183
Hatsch-Redpath 135
Hebbel F. 51
Heikel J. 171
Heitmüller W. 117, 118
Heinrici G. 28
Heyse P. 51
Hengstenberg E. W. 75, 119
Hennecke E. 41, 43, 47
Heller Bern. 48
Hermas 39
Heusser 147
Hieronymus 32, 74, 153, 171
Hilarius v. Poitiers 139
Hilgenfeld 40
Hippolyt 24
Hoennike G. 183
Hölscher G. 124
Holzmeister U. 144, 146, 126, 135, 162, 184, 185
Huber E. 77
Huldreich J. 48
Hurter H. 33

Jakobus de Voragine 45
Ibsen 52
Innitzer 77, 86, 119, 132, 141
Innozenz III. 140
Isidor v. Pelusium 28
Irenäus 40, 47

Kassiodor 23
Kastner K. 102, 163
Kautzky 100, 152
Keil 93
Keim Th. 50, 92, 166, 181
Keppler P. 139, 142
Ketter P. 125, 127, 130, 137, 138, 141, 143, 146, 147
Ketterer P. 123, 136
Klopstock Fr. 49
Klostermann E. 97, 105, 153, 155, 156, 160, 161, 164, 170, 186
Knabenbauer 122, 142, 172, 182
Knopf R. 160, 166, 176, 187, 188
Knox A. 184
Koch W. 64
Kraus S. 48, 49
Kröner 52
Kroysmann 31
Kurze G. 87
Krumbacher 182

Lagrange M.-J. 96, 110, 123, 124, 130, 132, 141, 143, 172
Laible H. 48

Lamy Th. 37, 38, 139, 148
Landersdorfer S. 38, 139, 148
Lange 119
Laros 52
Lehmann P. 32, 43, 44, 46, 48, 49
Leimbach K. 172
Lemm O. 42
Leo der Große 34, 140
Litzmann H. 64, 145
Lightfoot J. 75, 145
Lipsius R. 41
Livius 174
Loisy 121, 136, 159
Locard E. 184
Lohmann 143
Lücke 118
Lublinsky S. 58, 71
Luther 44, 49, 50, 51, 52

Mader 162
Maldonat 155
Maimonides 145, 146
Major 162
Manen Van 175
Mangold 50
Martini R. 48
Marquardt 55, 66, 71, 84, 159
Maximillia 25
Meyer E. 66
Meyer A. 127, 138
Meinertz 24, 109, 119, 121, 130, 136, 139, 140, 143, 150
Meistermann L. 77
Moffat 183
Mommsen 43, 25, 70, 151
Montan 25
Moulton 155, 156

Nestle 159, 183
Nonnus 147

Oekumenius 28, 166
Origenes 20, 21—24, 75, 139, 147, 153, 163, 170, 172
Overbeck 166

Paulus H. E. G. 50
Petrus Comestor 140
Petrus Lombardus 140
Petrus von Laodicaea 28
Peters U. 46
Pfättisch M. 179, 180, 181
Pfeifer S. 141
Plath M. 59
Plutarch 82
Polybius 174
Preuschen 155
Prokius 28
Pölzl 77, 86, 100, 103, 119, 126

Rademacher 95, 153, 155, 156, 179, 183
Regnault 151
Reifferscheid 31
Renan E. 71, 124
Resch 171
Rießler P. 170
Robertson 57
Roué P. 163
Rücker A. 139
Rückert 44
Ruppertus v. Deutz 120, 140

Saadia 146
Salmeron 139
Schanz P. 82, 84, 85, 121, 144
Schäfer 148
Schegg 94, 153, 155
Schenkel H. 31
Schläger G. 59, 60, 64, 65, 67, 100, 175
Schmidt 50, 60
Schollmeyer 50, 51
Scholten 92
Schultheß 75, 77, 78
Schwartz E. 25, 70, 125, 156
Sedulius 147
Sickenberger J 28, 68, 77, 84, 88, 89, 132, 182
Sigwalt Ch. 167, 178, 184
Smith 64
Souter 147
Spiegelberg W. 156
Spiteri 24, 27, 35, 120, 121, 138, 139, 140, 143, 148, 149, 150
Spitta F. 118

Steinmann A. 102, 179, 184, 189
Steinmetzer F. 69, 77, 82, 96, 108, 141, 163, 184, 185
Storm 119
Strack-Billerbeck 75, 76, 112, 115, 134, 143, 149, 153, 159, 168, 169, 170, 173, 186
Strauß Viktor 51
Strauß D. Fr. 52, 53, 92, 166
Striegl 46
Sybel v. L. 88

Tertullian 31
Theiner 126
Theodoret v. Cyrus 28, 47
Theophylakt 29, 120, 166
Theophilus 147, 177
Tillmann 84, 89, 120, 130, 143, 152
Tischendorf 43, 44, 155
Thukydides 174
Thomas von Aquin 140, 147
Thomsen 102

Ugolinus 145, 149
Undritz O. 141
Usener 156

Velde van de 77
Vogel H. 150, 183
Volkmer G. 53, 54, 55, 59, 67
Volz P. 144
Vouaux C. 41

Wagenseil J. 48
Waitz 40
Warnecius J. 184
Weihrich 33
Weiser K. 51
Weiß J. 10, 85, 109, 110, 155, 159, 160
Weitzsäcker 100
Wellhausen 76, 127, 155
Wendt H. 183
Wieser Seb. 83
Windisch J. 89, 112, 130
Winer G. 50, 51
Wikenhauser A. 174, 176
Wohlenberg G. 97, 100, 112, 113, 154
Wrede W. 45, 47, 58, 71
Wutz 76, 118, 172, 173

Zahn 36, 38, 39, 40, 44, 74, 76, 84 91, 103, 112, 114, 121, 124, 125, 131, 144, 146, 147, 156, 157, 158, 162, 164, 166, 169, 176, 177, 184, 186, 187, 188
Zigabemus 29, 30, 31, 183
Zoëga 42
Zuchermandel M. 145

Sach-Verzeichnis.

Apokryphen 41 ff, 70
A-Text bei Lk 12, 15—20, 133
Aethiopische Apostelgeschichte 75
Bartholomäusevangelium 41
Βαστάζειν 93
Bissen 24, 27, 30, 33, 38, 125, 127, 139, 147 ff.
Blutacker 55, 167, 168, 186
Blutgeld 167, 168, 180
B-Text bei Lk 22, 15—20, 133
Constitutiones Apostolorum 35 f. 139
Διάβολος 87 f.
Didascalie 35, 139
Ebionitenevangelium 41
Einheitlichkeit von Jo 13, 1—32, 130 ff.
Ἐκτήσατο 180 f.
Eulogien 25, 144
Fußwaschung 38, 130, 134
Gefangennahme Jesu 151 f.
Γραφή 105, 178
Grußformel 154
Heliand 45

Johannesakten 41
Johannes als Geschichtsschreiber 52 ff., 71, 83, 90, 92, 117, 158
Iskarioth 74 ff.
Itazismus 182
Judas Abstammung 24, 77
„ als Apostel 79
„ Charakter 22, 80 ff.
„ Dieb 23, 81, 92
„ Ehrgeiz 79
„ Ende 29, 30, 38, 39 f., 44, 45 f., 165 ff.
„ Entlarvung 110 ff., 128 ff.
„ Evangelium 47
„ Frau 43
„ Geldgier 23, 27, 79, 105
„ Habsucht 22, 106
„ Heuchelei 81, 86, 109, 127
„ Kassenamt 22, 56, 82 f., 86
„ Kommunion 23—24, 25, 28, 30, 33, 35, 38, 138 ff.
„ Kuß 21, 30, 32, 152, 158
„ Name 72 ff.
„ Reue 21, 32, 61, 161—165
„ Selbstmord 21, 43, 167—170
„ Teilnahme am Pascha-Mahl 108 bis 110
„ Unglaube 23, 34, 40, 84 ff., 106
„ Verratsmotive 23, 51, 55, 56, 59, 104 ff.
„ Volk-Juda 54, 59, 175
Kainiten 47
Karioth 76 ff.
Kelch der Konsekration 143 ff.
Kindheit-Jesu-Evangelium 43
Legenda aurea 45
Maria von Bethanien 51, 91
Markus-Priorität 69
Messianisehe Enttäuschung als Motiv des Verrates 106
Messianismus 51, 79, 84 f.
Methode — formgeschichtliche 60
Methode — kultgeschichtliche 60, 90, 158
Mosaismus 50
Oberammergauer Passionsspiel 45
Παραδιδόναι 63 ff., 161
Paulus und der Judas-Verrat 65 f.
Peschito 78
Petrusakten 41
Petrus-Evangelium 57
Pilatusakten 43
Πλήν 135 ff.
Πλὴν ἰδού 131, 135 ff.
Πρηνὴς γενόμενος 183 ff.
Rangstreit 132
Reflexionszitate 70, 170, 172 f., 181
Salbung und Verrat 93 ff.
Salbungsbericht nach d. Synoptikern 88f.
Salbungsbericht nach Johannes 89 ff.
Satan 23, 31, 37, 42, 49, 100, 105
Schem Hamphorasch 49
Sikarier 75
Silberlinge 30, 101 ff.
Simon, Vater des Judas 56, 73
Sychar 77 ff.
Talmud 48
Theologische Betrachtungsweise der Judastat 104
Thomasakten 41
Toldoth Jeschu 48 f.
Τότε 96, 161, 170
Tradition in der Judaskommunionfrage 138 ff.
Valentinianer 47
Voraussage des Verrates 53, 61, 112, 117 ff.
Zusammenhang von Jo 13, 19 u. 20 119 128, 142
Zwölfapostel-Evangelium 57
Zwölfzahl der Apostel 56 f., 66 ff.

Schriftstellen-Verzeichnis.

Dt. 13, 9—16 168
Ps. 41 (40), 10 117, 118
Jer. 32, 10 (M), 102, 170, 172 f.
Zach 11, 12 26, 102, 170, 172 f.
Mk. 3, 13 79
Mk. 3, 19 73
Mk. 14, 1—2 94, 99
Mk. 14, 3—9 99, 91, 93, 95, 97
Mk. 14, 10—16 80, 94, 95, 100, 101 ff., 104, 109
Mk. 14, 17—21 109, 111 ff., 114, 116, 123, 130
Mk. 14, 22—25 141, 146
Mk. 14, 43—44 11, 152, 154
Mk. 14, 44 152, 153
Mk. 14, 45—46 158
Mk. 14, 48—49 158
Mt. 10, 4 73
Mt. 10, 40 119, 120
Mt. 26, 3—5 94, 99
Mt. 26, 6—13 93
Mt. 26, 14—16 69, 81
Mt. 26, 20—22 114, 130
Mt. 26, 23—24 115, 116
Mt. 26, 25 69, 115
Mt. 26, 26—29 141, 146
Mt. 26, 47 154
Mt. 26, 50a 69, 70, 154—156
Mt. 26, 50b 70
Mt. 27, 1—2 161
Mt. 27, 3—4 26, 165—166, 168, 188 ff.
Mt. 27, 5 107 ff., 165, 167 ff., 181
Mt. 27, 6 161
Mt. 27, 7 169, 180
Mt. 27, 8 169
Mt. 27, 9—10 26, 69, 70, 103, 170 ff., 186
Lk. 1, 1—3 131, 132
Lk. 6, 13 79
Lk. 6, 16 73
Lk. 22, 1—2 99
Lk. 22, 3—6 99, 100, 101 f.
Lk. 22, 14—16 101, 145
Lk. 22, 17—18 133, 145
Lk. 22, 19—20 133, 145, 146
Lk. 22, 21 115, 116, 135, 137
Lk. 22, 22—23 105, 123, 135
Lk. 22, 24—30 132
Lk. 22, 47 156, 179
Lk. 22, 48 156
Lk. 22, 52—53 152
Jo. 6, 22—65 83
Jo. 6, 66 85
Jo. 6, 70—71 53, 71, 84 f., 87, 111
Jo. 11, 45—53 97, 98 ff.
Jo. 11, 57 97, 101
Jo. 12, 1—3 89 ff.
Jo. 12, 4—5 71, 91
Jo. 12, 6 71, 82 f., 91
Jo. 12, 7—8 111
Jo. 13, 2 125, 169
Jo. 13, 3—10 71, 111, 131
Jo. 13, 11—17 117 ff.
Jo. 13, 18 71
Jo. 13, 19 29, 110 f., 129, 142
Jo. 13, 20 118 f., 122 ff., 129
Jo. 13, 21 123 ff., 129
Jo. 13, 22—26 113, 125
Jo. 13, 27 111, 125
Jo. 13, 28—30 111, 126 ff.
Jo. 13, 31—32 126, 142, 143
Jo. 18, 2—5 71, 151, 157 f.
Jo. 18, 15 162
Apg. 1, 16—20 70, 165 f., 174—189
„ 1, 18 29, 176, 184
„ 1, 29 186
„ 1, 25 187
1 Kor. 15, 5 54, 67
1 Kor. 15, 5—8 23, 57, 67
1 Kor. 11, 23 63 ff., 146
Apok. 21, 14—20 54, 57, 67

DATE DUE

MAY 07 1998

HIGHSMITH #45230

Printed
In USA

91591
225.98
J 88 h
Haugg, D.
Judas Iskarioth in den Neu-
testamentlichen berichten
W. Sl[illegible] 00224
225.98
J88h
91591
O

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00071837